
3 1761 05506597 3

DIE SUPARṆASAGE

UNTERSUCHUNGEN ZUR
ALTINDISCHEN LITERATUR- UND
SAGENGESCHICHTE

VON

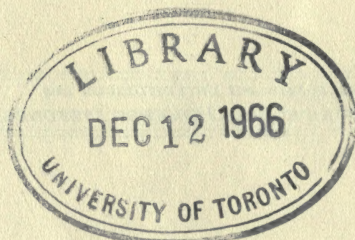
JARL CHARPENTIER

HERAUSGEGEBEN MIT UNTERSTÜTZUNG DES
VILH. EKMAN'SCHEN UNIVERSITÄTSFONDS

UPPSALA
A.-B. AKADEMISKA BOKHANDELN

LEIPZIG
OTTO HARRASSOWITZ

I KOMMISSION



UPPSALA 1920
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.
20213

MEINEM LEHRER

HERRN PROFESSOR

DR. K. F. JOHANSSON

ZUM 16. SEPTEMBER 1920

IN

FREUNDSCHAFT UND VEREHRUNG

GEWIDMET

Vorwort.

Auf den folgenden Seiten wird ein Versuch gemacht, die Suparṇasage, die uralte Sage von dem grossen somaraubenden Vogel Suparṇa, dem späteren Garuḍa, durch die verschiedenen Stufen der indischen Tradition zu verfolgen. Den Centralpunkt dieser Untersuchungen bildet der Suparṇādhyāya, um den sich dann die vorausgehenden und nachfolgenden Auseindersetzungen gruppieren. Dabei schien es aber notwendig, zuerst zu einem wichtigen Problem der indischen Literaturgeschichte Stellung zu nehmen — zur Ākhyānatheorie und zur dramatischen Theorie, wodurch verschiedene hervorragende Forscher die literarische Stellung der vedischen Saṃvāda's und des sich daran knüpfenden Suparṇādhyāya zu erklären versucht haben. Dies um so mehr, weil durch HERTEL gerade der Suparṇādhyāya in die Mitte dieser Diskussion gerückt worden ist. Notwendig schien es auch, dem Ursprung der Suparṇasage weiter nachzugehen, was im fünften Kapitel versucht worden ist.

Dass sich in der ganzen Arbeit und besonders in dem fünften Kapitel bedeutende Lücken vorfinden, ist sich der Verfasser wohl bewusst. Das konnte aber kaum anders werden — hätten sich doch die in dem Abschnitt über den Ursprung der Suparṇasage behandelten Gegenstände leicht zu einer ganzen Reihe von Sonderabhandlungen entwickeln können. Wenn also meine Arbeit auch an mehreren Stellen unvollständig geblieben ist, darf ich jedoch hoffen, wenigstens gewisse Beiträge zur Lösung der hier behandelten Fragen gegeben zu haben.

Die Arbeit ist meinem Lehrer, Herrn Professor Dr. K. F. JOHANSSON, gewidmet als ein freilich geringer Ausdruck der Dankbarkeit, die ich ihm für sein stetiges Interesse, seine Unterstützung und Beihilfe bei meinen Arbeiten schulde. Dazu kommt, dass diese Blätter Untersuchungen enthalten, die sich mit einer von ihm veröffentlichten Arbeit ('Solfågeln i Indien', Upsala 1910)

ganz nahe berühren, und ich somit hoffen darf, dass ihn die hier erörterten Gegenstände besonders interessieren werden.

Der deutsche Lektor der hiesigen Universität, Dr. WILHELM WIGET, hat sich der grossen Mühe unterzogen, meine Arbeit durchzugehen, um den deutschen Ausdruck zu verbessern; ihm gebührt deswegen meine tief gefühlte Dankbarkeit.

Der Kgl. Schwedischen Regierung sowie der Kommission des Universitätsfonds' Vilhelm Ekmans, die durch freigebige Unterstützung die Drucklegung des Werkes ermöglicht haben, seitdem es sich zeigte, dass die durch die Befürwortung des Herrn Geheimrat Professor Dr. ERNST WINDISCH — der leider die Veröffentlichung der Arbeit nicht mehr erlebt hat — von der philologisch-historischen Classe der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften beschlossene Aufnahme des Werkes in ihre Abhandlungen nicht mehr zu vollbringen war, sei mein ehrerbietigster Dank ausgesprochen.

Upsala 1920.

Jarl Charpentier.

Literaturverzeichnis.

ALBERUNI's India. An English edition with notes and indices by E. SACHAU. I—II. London 1888.

ARNOLD, E. V. Vedic Metre in its historical development. Cambridge 1905.

Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients ERNST KUHN gewidmet.[1] München 1916.

BACON, ROGER, The 'Opus majus' of — edited by J. H. BRIDGES. I—III. London 1900.

BAINES, Sir A. Ethnography (castes and tribes). Strassburg 1912. (= GIAPh. II: 5).

BALDÆUS, PH. Wahrhaftige ausführliche Beschreibung der berühmten Ost-Indischen Kusten Malabar und Coromandel, als auch der Insel Ceylon . . . benebst einer umständlichen und gründlichen Entdeckung der Abgötterey der Ost-Indischen Heyden, Malabaren, Benjanen, Gentiven, Bramines &c. Amsterdam 1672.[2]

BARTHOLOMÆ, CHR. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg 1904.

——. Die Gāthā's des Avesta. Strassburg 1905.

BASTIAN, A. Geographische und ethnographische Bilder. Jena 1873.

BENJAMIN OF TUDELA, The Travels of — edited and translated by H. ASHER. London 1840.

BERGAIGNE, A. La religion védique d'après les Hymnes du Ṛigveda. I—III. Paris 1878—83.

BERNIER, F. Mémoires sur l'Empire du Grand Mogol. I—II. La Haye 1672.

BERTHOLET, A. Religionsgeschichtliches Lesebuch. Tübingen 1908.

BERTSCH, H. Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch. Dortmund 1910.

BLOOMFIELD, M. A vedic concordance. Cambridge, Mass. 1906. (= Harvard Or. Ser. vol X.)

BOCHART, S. Hierozoicon seu de animalibus S. scripturæ compendium a STEPHANO M. VECSEY adornatum. Franequeræ 1690.

---

[1] Der Kürze wegen als 'Festschr. E. Kuhn' zitiert.

[2] Die Neuausgabe von BALDÆUS Afgoderye der Oost-Indische Heidenen durch DE JONG, Haag 1917, kam mir erst nach Abschluss des Manuskriptes zu und ist deswegen nicht benutzt worden.

Böhtlingk, O. Indische Sprüche. I—III. S:t Petersburg 1870—73.
——. Sanskrit-Chrestomathie. 3. Aufl. herausgegeben von R. Garbe. Leipzig 1909.
Brand, J. Observations on the popular antiquities of Great Britain ed. by Sir H. Ellis. I—III. London 1853—55.[1]
Bṛhaddevatā, The — of Śaunaka ed. by A. A. Macdonell. I—II. Cambridge, Mass. 1904 (= Harvard Or. Ser. voll. V—VI).
Charpentier, J. Die Desiderativbildungen der indoiranischen Sprachen. Upsala 1913.
——. Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie. Upsala 1911.
——. Studien zur indischen Erzählungsliteratur. I. Paccekabuddhageschichten. Upsala 1908.
Colebrooke, H. Th. Miscellaneous Essays. I—II. London 1837.
Coleman, Ch. Mythology of the Hindus. London 1832.
Crooke, W. The popular religion and folk-lore of Northern India. I—II. Westminster 1896.
Dänhardt, O. Natursagen. I—IV. Leipzig u. Berlin 1907—12.
Darmesteter, J. Études Iraniennes. I—II. Paris 1883.
——. Le Zend-Avesta. I—III. Paris 1892.
Deussen, P. Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897.
Dubois, J. A. Hindu manners, customs and ceremonies. Translated by H. K. Beauchamp. Oxford 1899 (3d ed., Oxford 1906).
Ehni, J. Die vedische Gottheit des Yama. Strassburg 1890.
Fausbøll, V. Five Jātakas. Copenhagen 1861.
——. Indian Mythology according to the Mahābhārata. London 1903.
Festgruss an O. v. Böhtlingk. Stuttgart 1888.
Festgruss an R. v. Roth. Stuttgart 1893.
Frazer, Sir J. G. The golden bough. 3d ed. I—VII. London 1907—13.
——. Totemism and Exogamy. I—IV. London 1910.
Garbe, R. Indien und das Christentum. Tübingen 1914.
——. Die Sāṃkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. 2. Aufl. Leipzig 1917.
Geiger, W. Literatur und Grammatik des Pāli. Strassburg 1916. (= GIAPh. I: 7).
Geldner, K. F. Die altindische Balladendichtung. (Festschrift d. Univ. Marburg f. d. Versammlung deutscher Philologen 1913, p. 93 ff.).
——. Der Rigveda in Auswahl. I—II. Stuttgart 1907—09.
——. Zur Kosmogonie des Rigveda. Marburg 1908.
Gildemeister, J. Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita. Bonn 1838.
Goldstücker, Th. Pāṇini: his place in Sanskrit literature. London 1861.
Grassmann, H. Rig-Veda übersetzt von —. I—II. Leipzig 1876—77.
——. Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig 1873.

[1] Die Ausgabe von Hazlitt, London 1870, ist mir nicht zugänglich.

GRUBE, E. Suparṇâdhyâyaḥ, Suparṇi fabula. Berlin 1875.
GUBERNATIS, A. DE. Zoological Mythology or the legends of animals. I—II. London 1872.
GURUPŪJĀKAUMUDĪ. Festgabe A. WEBER dargebracht. Leipzig 1895.
HARDY, E. Die vedisch-brahmanische Periode. Münster i W. 1893.
HAUG, M. The Aitareya-Brâhmaṇam. I—II. Bombay 1863.
——. Brahma und die Brahmanen. München 1871.
HEHN, V. Kulturpflanzen und Haustiere. 7. Aufl. Berlin 1902.
HERTEL, J. Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig und Berlin 1914.
——. Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pañcatantra. I—II. Leipzig und Berlin 1909.
HEWITT, J. B. History and Chronology of the myth-making age. London 1901.
HILKA, A. Die altindischen Personennamen. Breslau 1910.
HILLEBRANDT, A. Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg 1897. (= GIAPh. III: 2.)
——. Varuṇa und Mitra. Breslau 1877.
——. Vedische Mythologie. I—III. Breslau 1891—1902.
HOLE, R. Remarks on the Arabian Nights' Entertainments. London 1797.
HOLTZMANN, A. Grammatisches aus dem Mahābhārata. Leipzig 1884.
HOPKINS, E. W. Epic Mythology. Strassburg 1915. (= GIAPh. III: 1 B.)
IBN BATTUTA. Voyages d'Ibn Batoutah par DEFRÉMERY et SANGUINETTI. I—IV. Paris 1853—58.
JACOBI, H. Ausgewählte Erzählungen in Mahārāṣṭrī. Münster 1886.
——. Das Mahābhārata. Bonn 1903.
——. Das Rāmāyaṇa. Bonn 1893.
JĀTAKA, The — edited by V. FAUSBØLL. I—VII. London 1877—97.
JERDON, T. C. The birds of India. I—III. Calcutta 1862.
JOHANSSON, K. F. Solfågeln i Indien. Upsala 1910.
JONES, SIR W. Works of —. I—VIII. London 1799—1801.
JORDANUS (FRIAR). Mirabilia descripta, the wonders of the East. Translated by H. YULE. London 1863. (= Hakluyt Soc. 31.)
KĀTYĀYANA's Sarvānukramaṇī ed. by A. A. MACDONELL. Oxford 1886. (= Anecd. Oxon. Aryan Ser. I: 4.)
KAUṬILYA. The Arthaśāstra of — edited by SHAMA SHASTRI. Mysore 1909.
KEITH, A. B. Taittirīya Saṃhitā. I—II. Cambridge, Mass. 1915. (= Harvard Or. Ser. 18—19.)
KIRCHER, ATH. S. J. China illustrata. Amsterdam 1667.
KUHN, A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Berlin 1859. ([2] = Mythologische Studien I. Gütersloh 1886.)
KÜSTER, E. Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Berlin 1913. (= Rel.gesch. Versuche und Vorarbeiten XIII: 2.)
LANE, E. W. The Arabian Nights' Entertainments. I—III. London 1839—41.

LANG, A. Myth, Ritual and Religion. I—II. London 1906.
LASSEN, CHR. Indische Altertumskunde. I²—II². Leipzig 1867—74. III—IV. Leipzig 1858—61.
LAUCHERT, FR. Geschichte des Physiologus. Strassburg 1889.
LEUMANN, E. Zur nordarischen Sprache und Literatur. Strassburg 1912.
LÉVI, S. Le theâtre indien. Paris 1890.
LIEBICH, B. Pāṇini. Leipzig 1891.
LINDNER, B. Altindische Nominalbildung. Jena 1878.
LINSCHOTEN, J. H. VAN. The first book of the voyage of — to the East Indies, from the old English transl. of 1598 ed. by BURNELL and TIELE. I—II. London 1885. (= Hakluyt Soc. 70—71.)
LÜDERS, H. Das Würfelspiel im alten Indien. Berlin 1907.
LUDOLF, J. Commentarius in historiam Aethiopicam. Frankfurt 1691.
LUDWIG, A. Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa. I—VI. Prag 1876—88.
MACAULIFFE, M. A. The Sikh Religion. I—VI. Oxford 1909.
MACDONELL, A. A. Vedic Grammar. Strassburg 1910. (= GIAPh. I: 4.)
——. Vedic Mythology. Strassburg 1897. (= GIAPh. III: 1 A.)
MACDONELL, A. A., & KEITH, A. B. Vedic Index. I—II. London 1912.
MAJOR, R. G. India in the 15th century. London 1857. (= Hakluyt Soc. 22.)
MARCO POLO. The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, concerning the kingdoms and marvels of the East. Transl. by H. YULE. I—II. London 1871. (3d ed. by H. CORDIER, London 1903.)
MARTIN, E. O. The Gods of India. London & Toronto 1914.
MEGASTHENIS Indica ed. E. SCHWANBECK. Bonn 1846.
MÉLANGES D'INDIANISME offerts à M. S. LÉVI par ses élèves. Paris 1911.
MEYER, J. J. Hindu Tales. London 1909.
MUIR, J. Original Sanskrit Texts. I—V (1st ed.). London 1860—70.
MÜLLER, J. G. Amerikanische Urreligionen. Basel 1867.
ODORICUS: Voyages en Asie d'Odoric de Pordenone publiés par H. CORDIER. Paris 1891. (= Recueil de voyages et de documents géographiques X.)[1]
OLDENBERG, H. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915.
——. Die Religion des Veda. Berlin 1894. 2. Aufl. 1917.
——. Die Hymnen des Rigveda. I. Berlin 1888.
——. Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. I—II. Berlin 1909—12.
PATAÑJALI, The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of — ed. by F. KIELHORN. I—III. Bombay 1892. 1882—85.
PAULINUS A S. BARTHOLOMÆO. Systema Brachmanicum. Rom 1791.
PIGAFETTA, A. The first voyage round the world by Magellan. London 1874. (= Hakluyt Soc. 52.)

[1] Die Neubearbeitung des Odoricus in YULE Cathay² II durch CORDIER ist in London 1913 erschienen.

PISCHEL, R. und GELDNER, K. F. Vedische Studien. I—III. Stuttgart 1888—1901.
RAWLINSON, H. Intercourse between India and the Western world from the earliest times to the Fall of Rome. Cambridge 1916.
REESE, W. Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders d. Grossen. Leipzig & Berlin 1914.
REICHELT, H. Avestisches Elementarbuch. Heidelberg 1909.
——. Avesta Reader. Strassburg 1911.
ROGER, ABR. Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum. Nürnberg 1663.[1]
ROTH, R. Zur Literatur und Geschichte des Veda. Stuttgart 1846.
RUBRUCK: The Journey of Friar WILLIAM OF RUBRUCK to the Eastern parts of the world transl. by W. W. ROCKHILL. London 1900. (= Hakluyt Soc. Ser. II: 4.)
SCHEFTELOWITZ, I. Die Apokryphen des Rig-Veda. Breslau 1906.
SCHERMAN, L. Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur. Leipzig 1892.
SCHROEDER, L. v. Arische Religion. I—II. Leipzig 1914—16.
——. Griechische Götter und Heroen. I. Leipzig 1883.
——. Herakles und Indra. Wien 1914.
——. Mysterium und Mimus im Rigveda. Leipzig 1908.
——. Reden und Aufsätze. Leipzig 1913.
SIEG, E. Die Sagenstoffe des Rigveda und die altindische Itihāsatradition. I. Stuttgart 1902.
SKEAT, W. Malay Magic. London 1900.
SMITH, V. A. The Early History of India. 3d ed. Oxford 1914.
SOMADEVA, Kathāsaritsāgara ed. by DURGĀPRASĀD and K. P. PĀRAB. Bombay 1903.
——. Kathāsaritsāgara transl. by C. H. TAWNEY. I—II. Calcutta 1880—84.
SONNERAT, P. Voyages aux Indes orientales et à la Chine. I—II. Paris 1782.
SPEIJER, J. S. Sanskrit Syntax. Leiden 1886.
TABARÎ, Chronique trad. par H. ZOTENBERG. Paris 1867.
THURNEYSEN, R. Sagen aus dem alten Irland. Berlin 1891.
VĀTSYĀYANA. Kāmasūtra ed. DURGĀPRASĀD. Bombay 1892.
VINAYA-PIṬAKA ed. by H. OLDENBERG. I—V. London 1879—83.
WACKERNAGEL, J. Altindische Grammatik. I—II: 1. Strassburg 1896 ff.
WEBER, A. Omina und Portenta. Berlin 1858.
WHITNEY, W. D. A Sanskrit Grammar.[3] Leipzig 1896.
WHITNEY, W. D., & LANMAN, CH. R. Atharva-Veda. I—II. Cambridge, Mass. 1905. (= Harvard Or. Ser. 7—8.)
WILSON, H. H. Translation of the Rigveda. I—VI. London 1850 ff.
WINDISCH, E. Irische Texte. I. Leipzig 1880.

[1] Die Neuausgabe des holländischen Textes durch CALAND, Haag 1915, kam mir erst nach Abschluss des Manuskriptes zu und ist deswegen nicht benutzt worden. Die Anmerkungen sind der Verbesserung sehr bedürftig (vgl. ZACHARIÆ GA. 1916, p. 561 ff.).

WINDISCH, E. Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig 1908.
——. Māra und Buddha. Leipzig 1895.
WINTERNITZ, M. Geschichte der indischen Literatur. I—II: 1. Leipzig 1904 ff.
YĀSKA. Nirukta with commentaries. I—IV. Calcutta 1882—91.
ZIEGENBALG, B. Genealogie der malabarischen Götter herausg. von W. GERMANN. Madras 1867.[1]

[1] Die Berliner Ausgabe von 1791 (worüber vgl. ZACHARIÆ GA. 1916, p. 567) ist mir leider nicht zugänglich.

I.

Itihāsa (Ākhyāna) oder Saṃvāda?

Literatur: A. Kuhn Herabkunft d. Feuers[1] p. 146 A. 1; Max Müller Rig-Veda-Saṃhitâ transl. I, 172 f. (= SBE. XXXII, 183); Windisch Verh. d. 33. Philologenversammlung, p. 28 ff. (= Rev. Celt. V, 86 f.). Māra u. Buddha p. 222 ff.; Oldenberg ZDMG. XXXVII, 54 ff.; XXXIX, 52 ff.; GGA. 1909, p. 66 ff.; GN. 1911, p. 441 ff.; Geldner Ved. Stud. I, 243 ff.; II, 1 ff. 292 ff.; Die Altindische Balladendichtung, Festschrift d. Univ. Marburg f. die Philologenvers. 1913, p. 93 ff.; Pischel Ved. Stud. II, 42 ff.; Sieg Die Sagenstoffe des Rigveda I, Stuttgart 1902; Lévi Le theâtre indien, p. 301 ff.; Hertel WZKM. XVIII, 59 ff. 137 ff.; XXIII, 273 ff.; XXIV, 117 ff.; L. v. Schroeder Myst. u. Mimus im Rigveda, Leipzig 1908; WZKM. XXII, 223 ff.; Winternitz Gesch. d. ind. Lit. I, 89 ff.; WZKM. XXIII, 102 ff.; Keith JRAS. 1909, p. 200 ff.; 1911, p. 979 ff.[1]

Die Bṛhaddevatā VII, 153 bemerkt in Bezug auf RV. X, 95 (Dialog des Purūravas und der Urvaśī) folgendes:

āhvānam prati cākhyānam itaretarayor idam |
saṃvādam manyate Yāska itihāsaṃ tu Śaunakaḥ ||

Über die literarische Stellung dieses Hymnus walteten also zwischen den Koryphäen der einheimischen Rigvedaexegese scharfe Meinungsdifferenzen und so was kommt auch in Bezug auf andere Hymnen vor.[2] Freilich kann man nach Macdonell Bṛhaddevatā II, 292 aus Nir. V, 13; X, 46—47 und XI, 36 die dem Yāska zugeschriebene Meinung nicht herauslesen; es wäre doch, dass

[1] In dieser Abhandlung werden auch einige Zitate über mehr gelegentliche Erwähnungen der 'Ākhyānatheorie' u. s. w. angeführt weswegen hier besonders auf die Noten zu pp. 980—982 hingewiesen werden soll.

[2] Vgl. Winternitz WZKM. XXIII, 103 A. 1.

Yāska die von ihm erklärten Strophen von X, 95 durchgehend als einem Dialog entnommen erklärt, in ihnen keine Itihāsaverse sieht. Dem sei nun aber, wie ihm wolle — es steht doch fest, dass gewisse Hymnen des Rigveda betreffs ihrer literarischen Stellung verschieden aufgefasst worden sind, und gerade diese Meinungsverschiedenheit: *Itihāsa* oder *Saṃvāda*, die unter den indischen Exegeten vor etwa 3,000 Jahren herrschte, ist noch heutigen Tages unter den Forschern gang und gäbe. Sehen wir zuerst, was eigentlich in diesen verschiedenen Meinungen liegt, und danach, ob wir der Lösung der verwickelten Frage etwas näher treten können.

WINTERNITZ[1] bemerkt — wie ich glaube mit Recht — dass weder OLDENBERG noch GELDNER im Stande gewesen seien, eine befriedigende Erklärung der eben erwähnten Kontroverse der einheimischen Exegeten zu geben. Ich setze vielleicht am besten ihre eigenen Worte hier in Auszug her: OLDENBERG ZDMG. XXXIX, 80 f. sagt, nachdem er Bṛhaddevatā VII, 153 u. a. referiert hat: 'Was meinten jene Grammatiker damit, wenn sie ein Lied als *itihāsa* bezeichneten, oder wenn sie darüber stritten, ob ein allein aus Reden und Gegenreden bestehendes Gedicht wie das von Purūravas und Urvaśī[2] ein *saṃvāda* oder ein *itihāsa* ist? Wer es als *itihāsa* auffasste, dachte offenbar an das zu den Wechselreden, dem blossen Saṃvāda hinzukommende erzählende Element; ihm schwebte ein Ganzes vor, welches er den Itihāsas, wie sie sich in der Bṛhaddevatā oder im Nirukta zahlreich finden, ähnlich gedacht haben wird. Ein gewisser Unterschied bleibt doch zwischen dieser Auffassung der Alten und der unsrigen bestehen. Nichts kann der Denkweise jener indischen Exegeten fremder sein als die Vorstellung, dass ein vedischer Poet die Situationen schildert, in welchen etwa Indra, die Maruts und Agastya einander begegnet sind, und dass derselbe Poet dazu Worte erfindet, welche er jenen Göttern und dem menschlichen Ṛṣi in den Mund legt. Nein, sondern einen Vers, den Indra oder eine andere jener Personen spricht, muss Indra oder jene Person selbst verfasst haben, nach der oft angeführten Regel *yasya vākyaṃ sa ṛṣiḥ*. Und was ausser ihren Reden dazu gehört, um zu verstehen, wieso sie also sprachen, das ist nicht eine erdichtete Erzählung, welche diesen oder jenen Verfasser haben könnte, sondern es ist der objective Zusammenhang der Vorfälle, in deren Lauf sie jene Verse 'geschaut'

[1] WZKM. XXIII, 103 A. 1.

[2] Diese Auffassung ist wahrscheinlich fehlerhaft und wird von OLDENBERG selbst (Ṛgveda II, 303) jedenfalls nicht mehr ausdrücklich erwähnt.

und ausgesprochen haben. Uebertragen wir freilich dies Alles aus der theologisch-ortodoxen Vorstellungsweise der Inder in die unsere, so langen wir bei einer Auffassung jener Sūktas an, die von der hier entwickelten, die Zugehörigkeit einer nicht in festem Wortlaut redigirten und uns darum nicht vorliegenden Prosaumhüllung zu den Versen des Vedatextes statuirenden Theorie, nicht weit entfernt ist.'

Über die literarische Stellung des *saṃvāda* äussert sich OLDENBERG an dieser Stelle nicht; vielleicht meinte er, dass die buchstäbliche Übersetzung des Wortes eigentlich alles klar mache. Die Ansicht gewisser Exegeten aber, die Dialoghymnen seien als *itihāsa*'s zu betrachten, sucht OLDENBERG in geschickter Weise als Stütze für seine Ākhyāna-theorie zu benutzen. Auf die Theorie selbst komme ich unten weiter zurück; hier möchte ich nur vorläufig bemerken, dass ich nicht daran glaube, die alten Exegeten hätten unter dem einfachen Worte *itihāsa* das alles einbegriffen, was OLDENBERG da mitverstanden sehen will. Sie haben wahrscheinlich die ganze Sache einfacher genommen, wie unten weiter dargelegt werden soll.

GELDNER Ved. Stud. I, 292 f. fasst die Sache weit einfacher auf: er macht auf Bṛhaddevatā VI, 107 aufmerksam, wo in Bezug auf das Apālālied (RV. VIII, 91 (80)) gesagt wird:

itihāsam idaṃ sūktam āhatur Yāska-Bhāgurī |
kanyeti Śaunakas tv aindram pāntam ity uttare ca ye ||

Ebenso führt er den schon erwähnten Ausspruch desselben Werkes über RV. X, 95 an und meint infolgedessen, dass es eben das gleichzeitige Auftreten von *saṃvāda-* und *itihāsa*-Versen in dem Apālālied[1] und dem Liede des Purūravas und der Urvaśī war, das den Exegeten so verschiedenartige Meinungen eingab. In Bezug auf VIII, 91 (80) sagt GELDNER: 'Yāskas und Bhāguris Definition ist zu speziell, die des Śaunaka zu allgemein' und fährt dann weiter fort: 'eine ähnliche Controverse erhebt sich zwischen Yāska und Śaunaka in Betreff des Liedes 10, 95. Damit wären wir bei dem Punkte angelangt, auf welchen diese Vorbemerken zusteuerten. Yāska hält das Lied für ein[2] *saṃvāda*, Śaunaka für

[1] Dieses Lied scheint mir durch v. SCHROEDER WZKM. XXII, 223 ff. im grossen und ganzen einwandfrei gedeutet worden zu sein. OLDENBERG Ṛgveda II, 142 f. lehnt m. E. mit Unrecht jene Deutung ab.

[2] Wohl Druckfehler für 'einen'.

einen *itihāsa*. Was folgt daraus? Dass man noch gut wusste, dass 10, 95 Saṃvāda- und Itihāsaverse enthalte, und beide nur die Frage, welcher Kategorie das ganze Lied zugehöre, verschieden, und beide wieder falsch, beantworteten'.

Diese Auffassung scheint mir viel zu mechanisch zu sein. Dürfen wir denn wirklich annehmen, dass die alten indischen Exegeten derartige Dummköpfe waren, dass sie, weil in demselben Liede tatsächlich erzählende Verse und Reden vorhanden waren, das ganze entweder als Erzählung oder als Dialog in Anspruch nahmen? Man vergegenwärtige sich doch, dass ein nur ungenügend gebildeter moderner Leser kaum ein von Erzählungs- und Redestrophen zusammengesetztes Gedicht in so unerhört oberflächlicher Weise beurteilen wird; und Yāska, Bhāguri, Śaunaka, und wie sie noch hiessen, waren doch Männer, die auf der Höhe der Bildung und Gelehrsamkeit ihrer Zeit standen. Mit dem Schlagwort 'falsche Beurteilung' o. ä. kann doch die Frage nicht erledigt werden, denn wenn auch eine solche in *einem* Falle möglich wäre, so kann doch damit nicht *überall* operiert werden. Es handelt sich natürlich vielmehr um verschiedene literarische Auffassung — die Meinungsdifferenzen zwischen Yāska und Śaunaka sind mutatis mutandis eben dieselben, wie sie noch jetzt zwischen z. B. OLDENBERG und v. SCHROEDER walten, und müssen ebenso beurteilt werden.

Wir müssen zuerst in aller Kürze untersuchen, was die Inder eigentlich unter den Benennungen *itihāsa,* ev. *ākhyāna,* und *saṃvāda* verstehen, um dann weiter die Ansichten der neueren Forscher über diese Dinge, ihre Stellung zur Ākhyāna-theorie u. s. w. etwas näher zu prüfen.

Die einzige gründliche Auseinandersetzung über die Bedeutung und Verwendung der Wörter *itihāsa* und *ākhyāna,* die ich überhaupt kenne, findet sich bei SIEG Sagenstoffe I, 13 ff. (bes. p. 17 ff.). Dass die beiden Wörter von Anfang an nicht synonym waren darf wohl nach SIEG's Ausführungen als feststehend betrachtet werden; nach ihm[1] würde sich nun *itihāsa* (und *purāṇa*) auf den Inhalt der Erzählungen beziehen, *ākhyāna* dagegen (ebenso wie *ākhyāyikā* und *kathā*) eigentlich auf die Form und äussere Anlage derselben abzielen. Ob dies nun richtig ist, lasse ich vorläufig dahingestellt sein und wende mich zuerst der chronologischen Darstellung der Tatsachen zu, die aus SIEG's Arbeit zu holen ist.

[1] Vgl. p. 34 f.

Die beiden termini *itihāsa* und *ākhyāna*[1] kommen nach SIEG zuerst in der Brāhmaṇaliteratur vor, werden aber dort offenbar nicht als Synonyme behandelt. So wird in Ait. Br. VII, 17, 10 die Geschichte von Śunaḥśepa als *śaunaḥśepam ākhyānam* bezeichnet; in Bezug auf die hier unten weiter zu behandelnde Geschichte von Suparṇī und Kadrū liegen mehrere Stellen vor: so heisst es im Ś.Br. III, 6, 2, 7: *etad dhy ākhyānaṃ sauparṇīkādravam iti*[2], während wir ibd. III, 2, 4, 1 lesen: *tad dhiṣṇyānām brāhmaṇe vyākhyāyate sauparṇīkādravaṃ yathā tad āsa*[3]; und in Ait. Br. III, 25, 1 heisst es: *tad etat sauparṇam ity ākhyānavida ācakṣate,* woraus SIEG mit Recht auf ein *sauparṇam ākhyānam* schliesst, das sich ja tatsächlich auch aus Suparṇādhy. 1, 5 und 31, 4. 6. 7 herauslesen lässt.[4] Auch auf das *pāriplavam ākhyānam,* den Zyklus von Erzählungen, der bei dem Aśvamedha vorgelesen[5] wird und zwar ein Jahr lang in elftägigem Turnus[6], macht SIEG aufmerksam. Hier bezeichnet offenbar *ākhyāna* den ganzen aus einzelnen Geschichten verwandter Art zusammengesetzten Zyklus ebensowohl wie auch die einzelne Geschichte[7]; dass ein solcher Zyklus nicht als *itihāsa* bezeichnet wird, scheint mir für die Bedeutung des letzteren Wortes einen Fingerzeig abzugeben.

In ŚBr. XI, 1, 6, 9 wird *itihāsa* ausdrücklich als von *anvākhyāna* verschieden bezeichnet. Daneben bezeichnet nun aber *itihāsa* in der Brāhmaṇaliteratur eine besondere Art von Literatur, den fünften Veda, der sonst allgemein als *itihāsapurāṇa* erwähnt wird und besonders in Chānd. Up. VII, 1, 2, 4 als *pañcamo ved-*

---

[1] *ākhyāyikā* ist nach SIEG l. c. p. 20 A. 1 nur in der leider unklaren Stelle Taitt. Ār. I, 6, 3 belegt. Zur Bedeutung des Wortes vgl. auch Daśakumāracarita ed. BÜHLER I, p. 5.

[2] So wenigstens in der Ausgabe der Bibl. Ind.; SIEG l. c. p. 20 zitiert hier *vyākhyānaṃ sauparṇīkādravam,* was aus WEBER's Ausgabe stammt, mir aber entschieden schlechtere Lesart zu sein scheint.

[3] Sāyaṇa z. St. nennt die Geschichte *ākhyāyikā.*

[4] Vgl. auch Medhātithi, Govindarāja, Kullūka und Rāghavānanda zu Manu III, 232 (SIEG l. c. p. 29), die auch das *Sauparṇam* als Probe eines *ākhyāna* anführen.

[5] Man nehme den Ausdruck nicht allzu buchstäblich.

[6] WEBER SBBAW. 1891, p. 775; HILLEBRANDT Rituallit. p. 150.

[7] So ist auch das Mahābhārata nach indischer Ansicht ein Zyklus von Erzählungen (in M.Bh. I, 18—19 als *ākhyānavariṣṭha* und *itihāsa* zugleich bezeichnet), der zuerst von Vaiśampāyana beim Schlangenopfer des Janamejaya, zum zweiten Male von Ugraśravas beim zwölfjährigen sattra des Śaunaka vorgetragen wurde.

ānām dargestellt wird.[1] Dass ein solcher fünfter Veda tatsächlich einmal als besonderer Text existiert hat, dass die Schule von Śrotriya's, die sich mit seiner Exegese beschäftigten, *aitihāsika's* hiessen, und dass unter ihnen ein Lehrbuch sich vorfand, das *Nidāna* hiess und für sie dieselbe Rolle spielte, die dem Nirukta bei den Etymologen zukam[2], scheint mir SIEG zu voller Evidenz bewiesen zu haben. An diesen Ergebnissen seiner Untersuchung zu zweifeln wäre m. E. übel angebrachter Hyperkritizismus.

Als zweitältester Zeuge kommt nach der Brāhmaṇaliteratur Yāska, der Hauptvertreter der etymologischen Schule, in Betracht. Über sein Alter kann natürlich an dieser Stelle nicht gehandelt werden; nur soviel mag als feststehend betrachtet werden, dass er älter ist als Pāṇini[3], und letzterer ist nach dem, was JACOBI SBBAW. 1911, p. 965 f. über das Verhältnis zwischen ihm und Kauṭilya hervorgehoben hat, offenbar in eine ältere Zeit zu setzen, als es die landläufige Ansicht bisher tat.[4] Nach SIEG l. c. p. 25 kommt nun bei Yāska *itihāsa* sechs- und *ākhyāna* fünf- bzw. siebenmal vor und zwar in stehenden Wortverbindungen, so dass er immer *tatretihāsam ācakṣate,* aber *ity ākhyānam* sagt. Mit Hülfe der Indices in Satyavrata Sámaśramí's Ausgabe des Nirukta

---

[1] Vgl. SIEG l. c. p. 20 ff. und auch GELDNER Ved. Stud. I, 290.

[2] Dieses Nidāna soll nach SIEG l. c. p. 35 'in verhältnissmässig früher Zeit' verschwunden sein. Wir dürfen wohl den Zeitpunkt so fixieren, dass das Nidāna schon zu der Zeit untergegangen war, wo sich die Sechszahl der Hilfswissenschaften (*śikṣā, kalpa, vyākaraṇa, nirukta, chandas* und *jyotiṣa*) festsetzte, denn sonst wäre wohl das Nidāna ebensowohl wie die Handbücher der ritualistischen und etymologischen Schulen (vgl. SIEG l. c. p. 7 ff.) mit aufgenommen worden. Dass die *aitihāsika's* als nicht orthodox betrachtet worden wären, dafür kenne ich jedenfalls keinen Beweis.

[3] Vgl. besonders GOLDSTÜCKER Pāṇini p. 220 ff.

[4] Auch KIELHORN, der grösste Kenner der indischen Grammatiker, den es seit COLEBROOKE gegeben hat, meinte ja (GN. 1885, p. 186), 'dass Pāṇini der vedischen Literatur weit näher steht als der sogenannten klassischen, dass er einer Zeit gehört, in der das Sanskrit mehr war als eine Sprache der Gelehrten'. Auch darauf mag hingewiesen werden, worauf mich JACOBI einst mündlich aufmerksam machte, dass Pāṇini dem äussersten Nordwesten angehört; diese Länder wurden aber schon etwa 516 v. Chr. von Darius I. dem Perserreich unterworfen, und es scheint sonderbar, wenn die klassisch gewordene Kodifikation der altindischen Hochsprache auf einem von Fremden beherrschten Boden vor sich gegangen wäre. Irgendwelche Gründe, die *bestimmt* gegen eine Zurücksetzung Pāṇini's in das 6. vorchristliche Jahrh. sprechen könnten, sind m. W. nicht vorgetragen worden. Man vergleiche auch GOLDSTÜCKER Pāṇini p. 243, der doch etwas zu weit geht, wenn er Pāṇini sogar vor der Abfassungszeit des Śatapathabrāhmaṇa setzt.

habe ich die Stellen geprüft, konnte dabei aber leider nicht genau dieselben Zahlen konstatieren wie SIEG, weshalb ich vermute, dass die Indices an irgend einem Punkt unvollständig sein müssen. Das einfache *itihāsa* findet sich, soviel ich gesehen habe, in Nir. 2, 10 (RV. X, 98, 5) von der Geschichte von Devāpi und Śaṃtanu[1] gebraucht, in 2, 24 (RV. VI, 61, 2), wo es sich um eine ziemlich dunkle Geschichte von Viśvāmitra und Sudās Paijavana handelt[2], in 9, 23 (RV. X, 102, 5) von der Geschichte von Mudgala und dem *drughaṇa,* und endlich in 12, 10 (RV. X, 17, 2), wo es sich um eine Meinungsdifferenz der Nairuktas und der Aitihāsikas handelt[3]: erstere erklären nämlich die Zwillingskinder (*dvā́ mithunā́*) der Saraṇyū als Gott und Göttin der Mittelregion (d. h. Vāyu und Vāc), letztere aber als Yama und Yamī; dass die Aitihāsikas hier wie in den meisten Fällen richtiger geurteilt haben, beweist ja zur Genüge RV. X, 17, 1 (*yamásya mātā́).* Endlich wird in Nir. 4, 6 der Hymnus RV. I, 105 als *brahmetihāsamiśram ṛṅmiśram gāthāmiśram* bezeichnet.[4] Das wort *itihāsa* 'würde also einfach viermal, in der Zusammensetzung *itihāsamiśra* 'mit Itihāsa(versen) vermengt' einmal belegt sein.

ākhyāna kommt an den folgenden Stellen bei Yāska vor: Nir. 5, 21 (RV. I, 117, 16), wo es heisst: *āhvayad uṣā aśvināv ādityenābhigrastā tām aśvinau pramumucatur ity ākhyānam;* 11, 19 (RV. X, 14, 6), vgl. Durga in Nir. IV, 195, 10 ff.; 11, 25 (RV. X, 108, 1), wo es sich um die Erzählung über Saramā und die Paṇi's handelt, vgl. 11, 24 und Durga IV, 205, 15[5]; 11, 34 (RV. X, 10, 14), die Geschichte von Yama und Yamī; 12, 41[6] (RV. I, 164, 50 = X, 90, 16), wo es sich um eine Meinungsverschiedenheit der Nairuktas und der Aitihāsikas handelt, vgl. Devarāja I, 496,

---

[1] Vgl. SIEG l. c. p. 129 ff.

[2] Vgl. MACDONELL & KEITH Vedic Index II, 311. Wie diese Verfasser dahin kommen zu behaupten, dass Sāyaṇa zu RV. III, 33 die Geschichte ganz und gar missverstanden habe, verstehe ich nicht. Sāyaṇa gibt doch die in Nir. 2, 24 dargestellte Sage völlig klar und teilweise mit denselben Worten wieder (vgl. Devarāja in Nir. II, 240, 16 ff.). Diese Stelle gehört zu den leider nicht ganz wenigen Ungereimtheiten des Vedic Index. Über Viśvāmitra und Sudās vgl. weiter unten p. 94 f.

[3] Vgl. SIEG l. c. p. 13.

[4] Vgl. dazu OLDENBERG ZDMG. XXXVII, 80; GELDNER Ved. Stud. I, 285 f.; HERTEL WZKM. XXIV, 284 f.

[5] SIEG l. c. p. 15.

[6] Sonderbarerweise gibt hier der Index fehlerhaft *itihāsa* statt *ākhyāna* an.

13 f. zu Nigh. 5, 6[1]. Neben dem einfachen Worte kommen dann die Zusammensetzungen *ākhyānasamaya* in Nir. 7, 7, vgl. Durga III, 342, 11 ff., und *ākhyānasaṃyukta* in Nir. 10, 10 = 10, 46, vgl. Durga IV, 88, 4 ff., vor. Die Zusammensetzungen sind mir der Erklärung des Kommentators nach nicht völlig klar; jedenfalls kommt das einfache *ākhyāna* an fünf, die Zusammensetzungen an zwei (bzw. drei) Stellen vor, was also zu den Angaben bei SIEG völlig stimmt.

Man fragt sich nun: lässt sich bei Yāska ein bestimmter Bedeutungsunterschied zwischen den Wörtern *itihāsa* und *ākhyāna* beobachten, und ist dann dieser Unterschied wesentlich derselbe, den wir in der Brāhmaṇaliteratur vorfanden? Die letzte Frage dürfen wir sofort mit nein beantworten; denn *itihāsa* bezeichnet an den Stellen, wo Yāska das Wort verwendet, niemals den *Itihāsapurāṇa* oder *°veda,* was ja in den Brāhmaṇa's und Upaniṣad's die gewöhnliche Bedeutung des Wortes ist. Dennoch lässt sich in gewissen Fällen eine leise Differenz im Gebrauch der beiden Wörter konstatieren; bei der Spärlichkeit des Materials aber möchte ich dieselbe gar nicht urgieren, zumal sie eigentlich anderwärts bekannten Tatsachen widerspricht. Es fällt nämlich auf, dass Yāska die Geschichten von Devāpi und Śaṃtanu, von Viśvāmitra und Sudās und von Mudgala durchgehend als *itihāsa's* bezeichnet, während andrerseits eine Sage von Uṣas[2] und den Aśvinen, die Geschichte von Saramā und den Paṇi's u. s. w. mit der Formel *ity ākhyānam* beendet wird. Demnach sieht es beinahe aus, als ob Yāska unter *ākhyāna* etwa 'Göttersage', unter *itihāsa* aber 'Heroensage, epische Erzählung' hätte verstehen wollen. Doch trifft dies nicht an allen Stellen zu, denn die Geschichte von Yama und Yamī wird in 11, 34 als *ākhyāna,* in 12, 10 wiederum als *itihāsa* bezeichnet; dass es sich dabei nicht um Göttersage handelt ist offenbar, denn Yama war in altvedischer Zeit noch lange kein Gott, sondern der erste Mensch und ein uralter König der Vorzeit gleich dem Yima des Avesta[3], und die Aitihāsikas werden am wenigsten geneigt gewesen sein, ihn in die

---

[1] SIEG l. c. p. 15.

[2] Diese ist nämlich in RV. I, 117, 16 nach Nir. 5, 21 unter *varttikā* zu verstehen; Sāyaṇa z. St. nimmt diese Erklärung, die etymologisch begründet wird, an zweiter Stelle auf.

[3] Vgl. besonders L. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 275 ff.

göttliche Sphäre hinaufzurücken.[1] Weiter ist zu beachten, dass nach Ś.Br. XI, 1, 6, 9 gerade *daivāsuram* 'Götter- und Dämonenkämpfe' als im Itihāsa vorhanden erwähnt werden, wozu es ja ganz schön stimmt, dass Sāyaṇa im RV. ed MÜLLER[2] I, p. 12, 33 als Beispiel eines *itihāsa* den Satz '*devāsurāḥ saṃyattā āsan*' anführt.[2] Demnach würde ja *itihāsa* ursprünglich etwa 'Göttersage'[3] gewesen sein, und der bei Yāska zu bemerkende Unterschied mag rein zufällig sein, was ja bei dem sehr geringen Material nicht auffällt.

Nach dem vorpāṇineischen Yāska kommt zunächst der nach Pāṇini[4] lebende Kauṭilya in Betracht. Dass das unter seinem Namen überlieferte Arthaśāstra wirklich das echte um etwa 300 v. Chr. geschriebene Werk darstellt, wie JACOBI meint, scheint mir immer noch festzustehen, obwohl ich die Wichtigkeit der von JOLLY[5] erhobenen Einwände nicht übersehen habe; hier kann natürlich auf die Frage nach der Datierung des Werkes nicht eingegangen werden, doch hoffe ich ferner einmal die ganze Frage zur Behandlung aufnehmen zu können. Nur das mag erwähnt werden, dass ich mich nicht völlig davon habe überzeugen können, das ganze Buch sei einer Hand entsprungen[6], und dass ich neben den Beweisgründen JACOBI's die von mir in WZKM. XXVIII, 211 ff. hervorgehobenen Tatsachen als einigermassen wichtig für die Beurteilung der Abfassungszeit betrachte. Was nun das bei Kauṭilya vorhandene Material betrifft, das wir hier in Betracht ziehen dürfen, so ist es sehr spärlich und wurde schon früher in WZKM.

[1] Diese Gelehrten, die überhaupt öfters die Vernunft bei der Vedaexegese repräsentiert zu haben scheinen, zeigen bisweilen einen, ich möchte sagen, beinahe euhemeristischen Zug in ihrer Interprätation. Dies zeigt sich z. B. deutlich in ihrer Behandlung des rätselhaften Götterpaares der Aśvinen (vgl. Nir. 12, 1; 6, 13); dass sie in jenem Falle auf dem rechten Wege waren, bezweifle ich kaum.

[2] Die Mittelglieder zwischen dem Ś.Br. und Sāyaṇa sind uns leider nicht belegt; denn dass hier mehr als eine zufällige Übereinstimmung vorliegt, beweist schon der Wortlaut zu voller Evidenz. Dem Sāyaṇa kommt hier ein selbständiges Urteil kaum zu, er repräsentiert aber hier wie an unzähligen anderen Stellen gute alte Tradition. Sonderbarerweise bezeichnet derselbe Sāyaṇa im Komm. zu Ś.Br. XI, 5, 5, 1 ff. eine Erzählung über den Kampf der Götter und Asuras als *ākhyāyikā*, was unrichtig und bedeutungslos ist.

[3] Vgl. auch WEBER SBBAW, 1891, p. 770.

[4] Vgl. JACOBI SBBAW. 1911, p. 965 f.

[5] Vgl. ZDMG, LXVII, 49 ff.; LXVIII, 345 ff.; LXIX, 369 ff.; GN. 1916, p. 348 ff. (vgl. auch ZDMG. LXX, 547 ff.; LXXI, 227 ff.).

[6] Vgl. auch HILLEBRANDT ZDMG. LXIX, 360 ff.

XXVIII, 217 ff. etwas eingehender geprüft: daraus geht hervor, dass Kauṭilya den Ausdruck *ākhyāna* überhaupt nicht braucht, dass er (I, 3) von einem *itihāsaveda* als dem fünften Veda weiss, und dass er (I, 5) dem Ausdruck *itihāsa* einen sehr weiten Umfang zuschreibt, indem er sagt: *purāṇam itivṛttam*[1] *ākhyāyikodāharaṇaṃ dharmaśāstram arthaśāstraṃ cetītihāsaḥ*. Mit *itihāsa* bezeichnet Kauṭilya hier also keineswegs den vedischen Text, den er vorher erwähnt hatte, vielmehr gebraucht er das Wort als eine umfassende Bezeichnung für Alles, was wir etwa '(belehrende) Tradition' nennen würden. An der angeführten Stelle habe ich schon über die termini *itivṛtta, ākhyāyikā* und *udāharaṇa* etwas weiter ausgeholt und habe hier nichts hinzuzufügen; leidlich klar scheint mir, was unter *ākhyāyikā*[2] und *udāharaṇa* zu verstehen ist, während im Gegenteil *itivṛtta* fortwährend Schwierigkeiten bereitet.[3] Völlig klar ist ja ferner *purāṇa;* dagegen erweckt es vielleicht Bedenken, wenn Kauṭilya auch *dharmaśāstra* und *arthaśāstra* unter *itihāsa* mit aufzählt. Doch dürfen wir uns wohl daran erinnern, dass auch das Mahābhārata ein *dharmaśāstra* ist, und was *arthaśāstra* betrifft, so beabsichtigt wohl der Verfasser gerade Regeln über *rājanīti* in unterhaltender Form gekleidet, wie dann schliesslich Tantrākhyāyika und derartiges — z. B. die Fabeln u. s. w. des Mahābhārata — eigentlich auch *nītiśāstra* ist.[4] So was kann ja zur Not auch als *itihāsa* 'Erzählung' bezeichnet werden. Für unser Thema gibt aber Kauṭilya sehr wenig; klar ist nur, dass er die Existenz des *itihāsa-veda* — der demgemäss noch zu seiner Zeit existiert haben mag aber nicht muss — kennt, und dass er unter *itihāsa* eine Menge z. T. ziemlich verschiedener Literaturgattungen einschliesst, denen nur das gemeinsam war, dass sie alle der Sagen- oder Erzählungsliteratur zugerechnet werden konnten.

---

[1] Vgl. ibd. V, 6 (p. 255).

[2] Vgl. zu diesem Worte auch HERTEL WZKM. XXIII, 296; WINTERNITZ ibid. XXV, 52. *ākhyāyikā* in der Bedeutung 'Haremsgeschichte' bezeugt deutlich MBh. IV, 54 (Arjuna spricht): *paṭhan ākhyāyikāś cāiva strībhāvena punaḥ punaḥ / ramayiṣye mahīpālam anyāṃś cāntaḥpure janān* // Nīlakaṇṭha sagt etwas blass: *ākhyāikāḥ pūrvarājacaritāni.*

[3] Man darf wohl an *purā-vṛtta* und *vṛttānta* hinweissen, obwohl auch dadurch gar nicht alles klar wird. Ich würde für *iti-vṛtta* gern dieselbe Art der Entstehung wie für *itihāsa (iti ha āsā)* und *aitihya* (vgl. SIEG l. c. p. 19 A. 1) voraussetzen, kann aber leider einen Schlüssel zur Erklärung nicht ausfindig machen.

[4] Vgl. dazu HERTEL WZKM. XXIV, 420.

Demnächst kommen wir zu Patañjali, bei dem es im Mahābhāṣya II, 284, 8 f. ed. KIELHORN (im Kommentare zu Pāṇ. IV, 2, 60) folgendermassen heisst: *ākhyānākhyāyiketihāsapurāṇebhyaś ca ṭhag vaktavyaḥ // yāvakrītikaḥ praiyaṅgavikaḥ yāyātikaḥ / ākhyāna // ākhyāyikā / vāsavadattikaḥ saumanottarikaḥ // aitihāsikaḥ pāurāṇikaḥ //* Die Stelle ist von SIEG l. c. p. 30 f. ausführlich verwertet worden; er zieht mit Recht daraus die Schlussfolgerung, dass es zu Patañjali's Zeit (etwa 150 v. Chr.) wohl Werke gab, deren Titel *itihāsa* oder *purāṇa* lautete, nicht aber solche, die einfach *ākhyāna* oder *ākhyāyikā* benannt wurden. Zu den uns bekannten Tatsachen — d. h. den Titeln der uns vorliegenden Werke — stimmt ja dies ausgezeichnet, denn wir haben ja freilich Tantrākhyāyika, Tantrākhyāna, Pañcākhyāna u. s. w., aber keine Literaturgattung mit dem einfachen Namen *ākhyāna, ākhyāyikā*. Zu beachten ist ferner, dass Patañjali sich des Unterschieds von *ākhyāna* und *ākhyāyikā* wohl bewusst war; als *ākhyāna* bezeichnet er die Geschichten von Yavakrīta und Yayāti, die sich in MBh. III, 10701 ff. bzw. I, 3155 ff. finden — also rein epische Erzählungen — und ebenso die Geschichte von Priyaṅgu oder Praiyaṅgava[1], die uns leider nicht bekannt ist, sicher aber derselben Kategorie angehört haben mag.[2] Dagegen versteht er unter *ākhyāyikā* eine andere Art von Geschichten, z. B. die der Vāsavadattā, der Gemahlin des bekannten Udayana, die zu den allerbekanntesten und am meisten benutzten Erzählungsmotiven der späteren schönen Literatur gehört; ich brauche nur an die Namen Bhāsa, Guṇāḍhya und Subandhu zu erinnern. Was Patañjali unter *ākhyāyikā* versteht ist also eine Erzählung mit quasihistorischem Hintergrund, die sich besonders am Königshofe und im Harem abspielt, und die der klassischen Dramen- und Romanliteratur zum allergrössten Teil ihre Leitmotive gespendet hat. Derartige *ākhyāyikā's* — typische Haremsgeschichten — finden sich bei Kauṭilya 1, 20[3] und kehren dann unzählige Male in der Literatur wieder. Von ähnlicher Art wie die Geschichte der Vāsavadattā

---

[1] SIEG l. c. p. 31 A. 2.

[2] Mir ist kein mit *priyaṅgu-* gebildeter Name bekannt mit Ausnahme von *Priyaṅguśyāmā* (Vāsavad.), vgl. BR. und HILKA Die altind. Personennamen p. 116 (freilich sind in diesem Werke die Materialen nicht vollständig, vgl. ZDMG. LXX, 217 A. 6).

[3] Vgl. WZKM XXVIII, 219 f. sowie die lehrreichen Auseinandersetzungen bei ZACHARIÆ ibd. XXVIII, 182 ff.

wird sicher auch die der leiden unbekannten Sumanottarā[1] gewesen sein.

Den Gebrauch der Wörter *itahāsa* und *ākhyāna* in der Brāhmaṇaliteratur, bei Yāska, Kauṭilya und Patañjali haben wir also hier etwas genauer beobachtet. Die Zeugnisse der folgenden Zeit und die Definitionen der Kommentatoren findet man sehr ausführlich bei SIEG l. c. p. 21 ff. gesammelt und besprochen, wobei es sich herausstellt, dass schon das Mahābhārata die beiden Ausdrücke ohne jeden Unterschied verwendet, und dass überhaupt den Auseinandersetzungen der späteren Literatur kein selbständiger Wert beizumessen ist.[2] Anders verhält es sich wohl z. T. mit Definitionen wie die aus Durga IV, 124, 8 ff. angeführten, die vielleicht gute alte Tradition enthalten können. Alles zusammengenommen zeigt es sich aber, dass nur die allerälteste Literatur den Unterschied der Wörter *itihāsa* und *ākhyāna* scharf betont hat, und dass sich schon bei Yāska Zeichen spüren lassen, dass für ihn die beiden Ausdrücke ihrer ursprünglichen Bedeutung nach nicht völlig scharf getrennt waren. Später fallen sie vollständig zusammen und werden ohne jeden Unterschied verwendet.

Wenn wir also von *itihāsa* und *ākhyāna* von der Zeit der Brāhmaṇaliteratur an nicht wenige Belege finden, durch welche wir uns wenigstens einen gewissen Begriff von der ursprünglichen Bedeutung und dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Wörter bilden können, so verhält es sich mit dem terminus *saṃvāda* leider anders. Das Wort ist schon RV. VIII, 101 (90), 4 belegt, wo es einfach 'Unterredung' bedeutet;[3] ebenso in ŚBr. III, 1, 1, 10; IX, 5, 2, 16 und in der ganzen epischen und klassischen Literatur, wo das Wort nicht besonders häufig zu sein scheint. In technischer Bedeutung kommt das Wort überhaupt nur in den exegetischen Werken vor; im Nirukta scheint es nach den Indices nicht belegt zu sein, nur findet sich ein verwandter Ausdruck in 11, 25 (Saramā und die Paṇi's, RV. X, 108, 1), wo es heisst: *devaśunīndreṇa prahitā paṇibhir asuraiḥ samūda*[4] *ity ākhyānam.* Dagegen ist das Wort mehrmals in der Anukramaṇī, der Bṛhaddevatā, bei Ṣaḍguruśiṣya, Sāyaṇa u. s. w. belegt und bezeichnet dort ausschliesslich die bekannten Hymnen des Rigveda, wo zwei oder

---

[1] Auf die in WZKM. XXVIII, 219 A. 3 vorgebrachte Vermutung lege ich natürlich keinen Wert.

[2] SIEG l. c. p. 30.

[3] Vgl. BR. und GRASSMANN Wb. 1439.

[4] *saṃvādaṃ kṛtavatī ity arthaḥ* Durga IV, 208, 8.

mehrere Personen als redend auftretend dargestellt werden und über die weiter unten zu handeln ist. Nach gewissen Regeln, die in der Sarvānukramaṇī 2, 4—5: *yasya vākyaṃ sa ṛṣiḥ / yā tenocyate sā devatā* gegeben werden, handelt es sich, wie SIEG l. c. p. 27 dargelegt hat, nach indischen Ansicht hier nur um die Gottheit des betreffenden Verses: in den Saṃvāda-Hymnen ist nur jene die Gottheit, die mit dem fraglichen Verse angeredet wird. Wenden wir uns dann zu Ṣaḍguruśiṣya, so bezeichnet er in seiner Vedārthadīpikā die folgenden Hymnen als *saṃvāda's,* nämlich I, 126. 165. 170. 179; III, 33; IV, 18; VII, 32; X, 10. 28; an wenigen Stellen wird aber überhaupt irgend etwas näheres über die Bedeutung des Wortes zugefügt, und auch das Gesagte gibt kaum irgendwelche Leitung für uns ab. So heisst es bei der Besprechung von I, 126: *te ca Bhāvayavya-Romaśayor dampatyor jāyāpatyoḥ saṃvādaḥ sarasavākyaprabandhaḥ*[1] . . . *yā tenocyate sā devateti saṃvādeṣu sarvatra vaktṛpratisambandhinor devatātvam iti / yasya vākyaṃ sa ṛṣir iti vaktror anayor evarṣitvaṃ,* was eigentlich nichts neues bringt; zu I, 165 heisst es einfach *saṃvādaḥ sambhūyabhāṣaṇam,* was sich aber nur auf die gerade dort vorliegende Situation, bezieht; was endlich zu IV, 18 bemerkt wird, scheint mir für die hier vorliegende Frage belanglos zu sein. In der Bṛhaddevatā II, 88 heisst es wiederum in Anschluss an die eben angeführten Regeln der Sarvānukramaṇī:

saṃvādeṣv āha vākyaṃ yaḥ sa tu tasmin bhaved ṛṣiḥ /
yas tenocyate vākyena devatā tatra sā bhavet //

Als *saṃvāda's* bezeichnet Śaunaka ferner RV. I, 165 (Bṛhaddev. IV, 44. 47); VII, 33[2] (ibid. V, 163—164); X, 10 (ibid. VI, 154); 28 (ibid. VII, 29) und endlich X, 95 (ibid. VII, 153)[3], was aber nicht feststeht, da die Exegeten hier verschiedene Meinungen hegen.[4] Irgendwelche nähere Definition des Begriffes *saṃvāda* wird aber an keiner der angeführten Stellen gegeben.

Es scheint demnach, als ob die indischen Exegeten mit dem

---

[1] So MACDONELL nach Wi. Pi. Ist vielleicht in Anbetracht des folgenden eher *°vākyapratisambamdhaḥ* zu lesen?

[2] Dieser Hymnus kann aber eventuell auch ein *sūktam aindram* sein.

[3] In MACDONELL's Index zur Bṛhaddevatā (vol. I, 192) wird das Wort *saṃvāda* auch für VII, 148 aufgefüht; dort steht aber *saṃvāsa,* das im Index fehlt; vgl. KEITH, JRAS. 1911, p. 979 n. 1, der aber unrichtig VII, 140 angibt.

[4] Vgl. oben p. 13.

Worte *saṃvāda* keine besonderen technischen Begriffe verbanden, sondern das Wort vielmehr seiner Bedeutung nach einfach als 'Unterredung, Dialog' aufgefasst haben. SIEG[1] muss Recht haben, wenn er behauptet, die Meinungsverschiedenheit der alten Exegeten in Bezug auf gewisse Hymnen sei im letzten Grunde nur ein Streit um die *devatā* des fraglichen Liedes. Und diese Streitfrage legte man sich dann soweit möglich mit Hülfe der schon mehrmals erwähnten Regeln der Anukramaṇī zurecht. Aus dem Worte *saṃvāda* selbst irgendwelche Stütze für die später zu besprechende dramatische Theorie HERTELS und v. SCHROEDERS herbeiziehen zu wollen wäre also völlig verfehlt.[2]

Seitdem ich nun in der allergrössten Kürze die Mitteilungen der indischen Literatur über die verschiedenen Literaturgattungen, die als *itihāsa,* bzw. *ākhyāna,* und *saṃvāda* bezeichnet werden, erwähnt habe, gehe ich dazu über, die Ansichten verschiedener moderner Forscher, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben, zu referieren. Zuerst erwähne ich kurz die verschiedenen Meinungen, ohne sie irgendwelcher kritischen Beurteilung zu unterwerfen, um dann später, wo ich meine eigenen Ansichten vortragen werde, in einem Zusammenhang jene Theorien kritisch zu beleuchten.

Bekanntlich stehen sich jetzt noch in Bezug auf die sogenannten *saṃvāda*-Hymnen des Rigveda und damit zusammenhängenden Fragen wesentlich zwei Ansichten scharf gegenüber, von denen die eine, die sogenannte 'Ākhyānatheorie', in OLDENBERG ihren eigentlichen Urheber und eifrigsten Verfechter hat, während die andere, die in jenen Hymnen wirkliche Dramen sehen will, besonders von HERTEL und v. SCHROEDER vertreten wird. Wie sich die meisten Forscher zu den beiden Theorien verhalten, ist mir nicht klar, da sich ja nur wenige deutlich darüber ausgesprochen haben; freilich scheint HERTEL WZKM. XXIII, 346 zu meinen, dass die Mehrzahl der Forscher schon jetzt die Ākhyānatheorie haben fallen lassen, doch glaube ich mit KEITH JRAS. 1911, p. 982, dass man hier ein bisschen vorsichtiger urteilen muss. OLDENBERG hat später noch seine Theorie mit gewohntem

[1] l. c. p. 27.

[2] Auf HERTELS Auffassung von *ākhyāna* als 'Schauspiel' (WZKM. XXIII, 338 f.), die ohne jeden Zweifel verfehlt ist (vgl. OLDENBERG GN. 1911, p. 461), komme ich später zurück.

Scharfsinn und Geschick verteidigt[1], und ich halte es für ausgeschlossen, dass ein Standpunkt, der sich so lange Zeit bei den meisten Forschern eingebürgert hat, im Handumdrehen verlassen werden kann, zumal es so äusserst heikel ist, sich hier eine wirklich klare Meinung zu bilden.

Nach HERTEL[2] hat zuerst HOLTZMANN Untersuchungen p. 168 (mir leider nicht zugänglich) im Jahre 1854 Ansichten ausgesprochen, die mit den sofort zu erwähnenden von WINDISCH und OLDENBERG in Einklang standen; da ich aber die Arbeit HOLTZMANN's nicht gesehen habe, und die Erwähnung derselben bei HERTEL nur ganz summarisch ist, kann ich seine Stellung nicht im Einzelnen beurteilen. Es wird sich jedenfalls um eine ganz flüchtige Darstellung einer derartigen Ansicht handeln. Offenbar ohne HOLTZMANN's Ansicht zu kennen oder jedenfalls auf sie irgendwelchen Wert zu legen stellte demnächst MAX MÜLLER Rig-Veda-Saṃhitā I, p. 172 f. (= SBE. XXXII, 183) die ganz entgegensetzte Meinung auf, indem er in Bezug auf RV. I, 165 bemerkte, dass 'if we suppose that this dialogue was repeated at sacrifices in honour of the Maruts, or that possibly it was acted by two parties, one representing Indra, the other the Maruts and their followers, then the two verses in the beginning and the three at the end ought to be placed in the mouth of the actual sacrificer, whoever he was'. MAX MÜLLER dachte sich also tatsächlich die Möglichkeit einer wirklichen Inszenierung eines vedischen Hymnus; hier liegt also schon 1869 die dramatische Theorie in nuce vor.[3] Doch ist seine Ansicht ebensowenig wie die HOLTZMANN's von der nächsten Zeit beachtet worden; sie sind überhaupt erst in den letzten Jahren von ihren Nachfolgern zufällig erwähnt worden und haben somit auf die Ausbildung der beiden Hauptansichten gewiss gar keinen Einfluss ausgeübt.

Als erster Begründer der Ansicht, die später als 'Ākhyānatheorie' unter den Indologen so bekannt geworden ist, mag mit Recht WINDISCH gelten. Bei der Behandlung der poetisch-prosaischen Form der irischen Sagen — in jenem Falle besonders des Táin bó Cúalnge — kam WINDISCH Verh. d. 33 Philologen-

---

[1] Vgl. besonders GN. 1911, p. 439 ff.

[2] WZKM. XXIV, 121.

[3] Schon zehn Jahre früher hatte aber ADALBERT KUHN Herabkunft[1] p. 146 A. 1 an dramatische Aufführung von RV. IV, 26—27 gedacht. Es ist sonderbar, dass sogar L. v. SCHROEDER, einer der lebhaftesten Bewunderer jenes grossen Forschers, dies übersehen zu haben scheint.

vers. p. 28 ff.[1] darauf zu sprechen, dass eine ähnliche Literaturart wohl auch im Altindischen existiert habe, wo nämlich nur die Hauptmomente der Erzählung strophisch, die übrigen Teile aber prosaisch abgefasst waren. Als Proben dienten ihm gewisse Erzählungen der Brāhmaṇaliteratur, wie die von Purūravas und Urvaśī im Śatapatha Brāhmaṇa, und er zog dann weiter den Schluss, dass diese Form tatsächlich noch älter sei, d. h. dass sie auch der Periode des Rigveda nicht fremd gewesen sei. Somit betrachtet er das Lied RV. X, 95 als so, wie es dort dasteht, überhaupt kaum verständlich; es sei vielmehr 'ein von seiner Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht'. Weiter hat aber WINDISCH diesen Gedanken hier nicht ausgeführt; doch liegt ja schon in jenen eben angeführten Worten die spätere Ākhyānatheorie beinahe fix und fertig vor. Etwas weiter hat aber WINDISCH in seinem Buche Māra und Buddha p. 222 ff. dieselben Gedanken ausgeführt, wo er sich der Beweisführung, die inzwischen OLDENBERG geleistet hatte, fast völlig anlehnt. Es handelt sich dabei eigentlich um die beiden Stücke Pabbajjāsutta und Padhānasutta (SN. 405 ff. 425 ff.), in denen WINDISCH nicht losgelöste Fragmente eines alten Buddhaepos — das wahrscheinlich niemals existiert hat — sondern vielmehr 'erste Ansätze . . . aus denen unter Umständen ein Buddha-Epos hätte entstehen können' erblickt. Im Anschluss daran entwickelt WINDISCH ferner, wie überhaupt zuerst nur die Reden der auftretenden Personen, die den Höhepunkt der Erzählung bilden, strophisch abgefasst waren, während alles Übrige in Prosa erzählt wurde. Erst dann entsteht ein wirklich episches Gedicht, wenn 'zu den Reden nun auch die Rahmenerzählung in metrische Form gefasst wird. Eine letzte Stufe ist, dass die Reden zurücktreten und nur Ereignisse in Versform erzählt werden' (p. 223). Als für diese Theorie der Entwicklung besonders beleuchtend führt WINDISCH die in Prosa und Versen abgefasste Śunaḥśepalegende (Ait. Br. VII, 13 ff.) neben der metrischen Version in Rām. I, 61, 5—62, 28 (Bombay)[2] an, die schon von OLDENBERG ausführlich behandelt waren. Daneben illustriert er seine Theorie auch mit den in MBh. III, 13141 ff. stehenden Sagen von dem Froschkönige und von Vāmadeva's Stuten[3], die z. T. in Prosa, dann aber in der Fortsetzung strophisch abgefasst sind.

Wenn somit bei der Auffindung der Akhyānatheorie WIN-

---

[1] Französisch im Rev. Celt. V, 86 f.

[2] I, 63, 5—64, 28 GORRESIO.

[3] Vgl. WEBER SBBAW. 1894, p. 789 ff.; SIEG Sagenstoffe p. 104 f.

DISCH gewissermassen die Priorität gebührt, so ist sie doch erst durch OLDENBERG in ihrer ganzen Breite entwickelt worden. Seine beiden Aufsätze 'Das altindische Ākhyāna, mit besondrer Rücksicht auf das Suparṇākhyāna' (ZDMG. XXXVII, 54—86) und 'Ākhyāna-Hymnen im Rigveda' (ibid. XXXIX, 52—90) gehören wohl schlechthin zu den bekanntesten, den — man möchte beinahe sagen — klassischen Erzeugnissen unserer Wissenschaft; es scheint mir eigentlich, dass OLDENBERG niemals eine glücklichere Kombination von Scharfsinn, Gelehrsamkeit und mitreissender Darstellungsweise gezeigt hat, und es darf gar nicht Wunder nehmen, dass seine Auffassung lange Zeit als massgebend betrachtet wurde. Denn wir mögen doch bedenken, dass die vorgelegte Theorie jedenfalls beim ersten Ansehen absolut bestechend wirken musste[1], da sie doch alle Tatsachen in der einfachsten und überzeugendsten Weise zu erklären schien; und wenn dazu noch die künstlerische Darstellungsweise, die der ganzen OLDENBERG'schen Schrifstellerei in ungewöhntem Maasse eigen ist, mit in Rechnung genommen wird, muss ja einer solchen Arbeit ein hoher Grad von Überzeugungskraft zugemessen werden.

Auf die metrischen Betrachtungen, mit denen OLDENBERG seinen ersten Aufsatz einleitet, brauche ich hier nicht einzugehen; ihre Wichtigkeit zu verneinen fällt mir natürlich nicht ein, sie sind aber für den hier verfolgten Zweck zo ziemlich ohne Belang und wären ja nur unter Berücksichtigung der späteren metrischen Literatur[2] ausführlicher zu behandeln. Für meinen Zweck ausschliesslich wichtig sind die Erörterungen über verschiedene altindische Texte, durch welche OLDENBERG seine Theorie zu stützen und zu bestätigen sucht. Dabei fängt er mit dem Suparṇādhyāya oder, wie er es nennt, Suparṇākhyāna an, das seines ziemlich beträchtlichen Umfangs wegen passender scheint, früher untersucht zu werden als die eigentlichen *Saṃvāda*-Hymnen. Die vielen Verbesserungen des stark korrumpierten Textes, die OLDENBERG (p. 67 ff.) eingeführt hat, werden uns in einem späteren Abschnitt dieser Arbeit beschäftigen[3]; ebendort werden wir uns mit seinen aus metrischen Grunden aufgestellten Beweisen für das Alter des Gedichtes eingehender auseinandersetzen. Was aber OLDENBERG nach diesen Détailuntersuchungen besonders urgiert,

[1] Vgl. L. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 4 f.

[2] Vgl. besonders OLDENBERG's eigene späteren Arbeiten über Metrik in GN. 1909, p. 219 ff.; 1915, p. 490 ff.

[3] Vgl. Kap. IV unten.

ist die zum grössten Teil dialogische Form sowie die sprunghafte Darstellungsweise des Textes; es scheint ihm, das ganze Lied wäre durch diese Art der Abfassung absolut rätselhaft gewesen, hätte man es nicht durch die entsprechende Episode des Mahābhārata erklären können.[1]

Als nächstes Glied seiner Untersuchung zieht OLDENBERG auf diesem Punkt das Maṇikaṇṭhajātaka (Jāt. 253, vol. II, p. 282 ff.), das wohl deswegen gewählt wurde, weil sich eine »zweite Version derselben mit identischen Strophen aber andersgearteter Prosa» im Vinaya Piṭaka[2] findet, heran. OLDENBERG meint nun, dass die Verse allein ganz unbegreiflich seien, worin ich ihm wenigstens teilweise Recht geben möchte; da nun aber in der ältesten Version der Jātakas die Verse allein kodifiziert waren, und zudem in dem verwendeten Beispiele zwei verschiedene Prosarezensionen erhalten sind, ist es ja offenbar, dass man zuerst nur die strophischen Bestandteile fixierte, die Abfassung der Prosa aber dem jeweiligen Rezitator oder Verfasser überliess. Dass diese Betrachtungsweise auf die Entstehung des Jātakatextes zulässig ist, darf wohl jedenfalls vorläufig als ziemlich sicher gelten. OLDENBERG benutzt aber die Resultate seiner Betrachtung des Maṇikaṇṭhajātaka zu Rückschlüssen auf die Abfassungsart des Suparṇādhyāya, indem er es für bewiesen hält, dass dieses Werk einst auch eine Mischung von metrischen und prosaischen Stücken darstellte. Ein den von ihm postulierten Tatsachen genau entsprechendes Ākhyāna' — warum OLDENBERG gerade dieses Wort für seine Theorie adoptiert hat, ist nicht recht verständlich — sieht er in der im Ait. Br. VII. 13 ff. erhaltenen Version der Śunaḥśepageschichte, das ja unzweifelhaft vermischten Prosa- und Strophenbestand zeigt, und über dessen Rezitation wir genaue Vorschriften in der Ritualliteratur besitzen.[3] Nach OLDENBERG wäre nun gerade diese Geschichte ein Musterbeispiel der Literaturart, die Yāska Nir. 4, 6 als *brahmetihāsamiśram ṛṅmiśraṃ gāthāmiśram* beschreibt, worüber vorläufig nichts gesagt werden soll. Ähnlich wäre nach OLDENBERG's Vermutung vielleicht auch die Geschichte von Viśvakarman Bhauvana gewesen, die im Nir. 10, 26[4] erwähnt wird, und aus welcher Ait. Br. VIII, 21,10 eine *gāthā* erhalten zu sein

---

[1] Wie ich mich zu dieser Behauptung OLDENBERG's verhalte wird sich später herausstellen.

[2] Vol. III, p. 145 ff.

[3] Vgl. OLDENBERG l. c. p. 79 f.

[4] Vgl. Durga IV, 124, 10 ff.

scheint.[1] Nachdem OLDENBERG dann im Vorbeigehen seine Zustimmung zu WINDISCH's oben erwähnter Vermutung über die ursprüngliche Gestalt von Rv. X, 95 ausgesprochen hat, schliesst er seinen ersten Aufsatz mit einigen Vermutungen über die älteste Form des Suparṇaepos ab und weisst endlich auf das sogenannte Pauṣyākhyāna (MBh. I, 661 ff.) hin, das tatsächlich aus Prosa und Versen besteht und somit eine weitere Stütze der Theorie abzugeben scheint.

Seitdem OLDENBERG also durch die — jedenfalls scheinbare — Übereinstimmung in der Komposition der Jātakas und gewisser Stücke der Brāhmaṇa- und epischen Literatur es erreicht hatte, eine aus Prosa und Versen vermischte Erzählungsart auch für die vedische Periode glaubhaft machen zu können, von der aber nur die Strophen endgültig fixiert gewesen und uns somit einzig und allein erhalten wären, geht er in seinem zweiten Aufsatz[2] weiter und sucht dort seine Theorie auch auf gewisse Lieder des Rigveda auszudehnen. Schon von Anfang an spricht er hier von 'Ākhyāna-Hymnen' und meint — was von seinem Standpunkt aus natürlich das einzig richtige sein muss — solche am ehesten dort suchen zu müssen, wo sich mit völliger oder teilweise vorhandener Dialogform eine gewisse Abgerissenheit und Unverständlichkeit der Darstellung verbindet. Dadurch wird natürlich vor allem auf die *saṃvāda*-Hymnen hingewiesen, es existieren aber neben ihnen auch andere derartige Lieder, die von der einheimischen Tradition nicht ausdrücklich als *saṃvāda's* bezeichnet werden, die aber auch für die Theorie in Anspruch genommen werden konnten. OLDENBERG beabsichtigte ja nicht schon damals eine vollständige Sammlung alles hierhergehörigen Materials zu veranstalten, sondern nahm nur gewisse Lieder, die ihm besonders bezeichnend schienen, heraus, die er einer eingehenderen Behandlung unterwarf, nämlich: RV. VIII, 100 (89) 'Indra, Vāyu, der Vṛtrakampf und die Erschaffung der Sprache' — I, 170. 171 'Indra, die Maruts und Agastya' — I, 179 'Agastya und Lopāmudrā' — X, 124 'Agni und die Götter. Indra und Varuṇa' — X, 51—53 'Agni, die Götter und die opfernden Menschen' — X, 95 'Purūravas und Urvaśī' und VIII, 91 (80) 'Apālā und Indra'. Auch die Auseindersetzungen über jene einzeln behandelten Hymnen sind ziemlich knapp; nur als Ākhyāna-Hymnen in Anspruch genommen, ohne einer eigentlichen Untersuchung unterworfen zu werden,

[1] Vgl. auch Ś.Br. XIII, 7, 1, 15.
[2] ZDMG. XXXIX, 52—90.

werden dann auf p. 77 ff. eine Reihe verschiedener Lieder, wie X, 10 (Yama und Yamī); 108 (Saramā und Paṇis); III,33 (Viśvāmitra und die Flüsse) aufgezählt. Als den Ākhyāna-Hymnen freilich zugehörig, aber in der einen oder anderen Beziehung dunkel und unverständlich erwähnt OLDENBERG ferner X, 102 (das Mudgalalied); 27—28 (die Vasukralieder); 86 (das Vṛṣākapilied); III, 53 ('ein zweites Viśvāmitra-Epos'); IV, 18 (Indras Geburt u. s. w.); 42 (Indra und Varuṇa); I, 158 ('Dīrghatamas, die Aśvin und die Wasser'); X, 136, ein Lied, das von Sāyaṇa mit der Geschichte des Naciketas oder einer ähnlichen Legende in Verbindung gesetzt wird, und endlich X, 142, welcher Hymnus von OLDENBERG richtig mit MBh. I, 8334 ff. zusammenstellt wurde.[1] Über einzelne Vermutungen geht die Darstellung hier nirgends hinaus. OLDENBERG schliesst hier mit einigen Bemerkungen über den Streit der indischen Exegeten in Bezug auf gewisse Hymnen (*'itihāsa* oder *saṃvāda'*) ab, eine Frage, die zu lösen es ihm nicht recht gelungen ist[2]; auf den Anhang über die Dānastuti's braucht, soviel ich sehe, hier nicht eingegangen zu werden.

Als Fazit dieser Untersuchungen stellte sich also heraus, dass es seit der ältesten Periode indischer Literatur eine besondere Dichtungsart gegeben hätte, die aus Prosa und Versen bestand, wo nämlich besonders die Reden — die Höhepunkte der Erzählung — aber auch gewisse andere für den Verlauf der Handlung entscheidenden Momente strophisch dargestellt wurden, das übrige aber in Prosa abgefasst war. In der Natur der Sache schien es nun fast zu liegen — wobei besonders die Parallele der Jātakas wirkungsvoll schien — dass ursprünglich nur den Strophen fester Wortlaut zukam, die Prosa aber in verschiedenen, z. T. von einander abweichenden Versionen sich vorfand, und deswegen in den meisten Fällen verloren gegangen ist. Dass dieser literarische Typus sogar in die indoiranische Zeit hinaufreichen konnte, hat OLDENBERG zwar vermutet, aber nicht näher ausgeführt.[3]

In der Tat schien man mit dieser Theorie fast alles Rätselhafte ganz glatt erklären zu können, wenn man nur so glücklich war in jedem einzelnen Falle die versprengten Reste der Tradition auffindig machen zu können, und die Zustimmung der Fachge-

---

[1] Vgl. SIEG Sagenstoffe p. 44 ff.

[2] Vgl. oben p. 14.

[3] Auf die späteren Arbeiten OLDENBERG's über die Ākhyānafrage (GN. 1909, p. 66 ff.; 1911, p. 441 ff.) komme ich später zurück, da sie des Zusammenhangs wegen nicht hier behandelt werden können.

nossen blieb nicht aus. Von entscheidender Bedeutung für das Fortleben der Ākhyānatheorie war es aber, dass ihr die beiden Forscher, die lange Zeit die leitende Stellung unter den Vedaexegeten eingenommen haben, nämlich PISCHEL und GELDNER, fast ohne Vorbehalt beitraten. Man mag sich zu den leitenden Gedanken, die in den 'Vedischen Studien' mit eiserner Konsequenz und erdrückender Gelehrsamkeit urgiert werden, stellen, wie man will; niemandem fällt es wohl nunmehr ein verneinen zu wollen, dass die beiden Verfasser des berühmten Werkes unerhört viel für die Interpretation des Veda geleistet haben, worin unter ihren Zeitgenossen ihnen wenige gleichkamen, niemand sie aber übertroffen hat. Nun sprach sich GELDNER schon Ved. Stud. I, 284 ff. bei seiner grundlegenden Behandlung von RV. X, 95 ganz bestimmt für die Ākhyānatheorie aus: 'OLDENBERG hat . . zum ersten Mal klar und überzeugend ausgesprochen, was wohl schon mancher vor ihm dunkel geahnt hat. Im Grunde muss schon indischen Gelehrten wie Yāska, Kātyāyana, Ṣaḍguruśiṣya, Sāyaṇa etwas ähnliches vorgeschwebt haben, wenn z. B. letzterer vor 10, 95 einen die Liebesgeschichte des Purūravas und der Urvaśī erzählenden Itihāsa und ein desgleichen Brāhmaṇam gleichsam an Stelle der Rahmenerzählung mitteilt, und sie bei anderen Versen zur Erklärung des Zusammenhangs kürzere oder längere Legenden ihren Commentaren einflechten'. GELDNER hat den von OLDENBERG so ziemlich ad hoc gewählten Ausdruck *ākhyāna* durch *itihāsa* ersetzt, was ja nur eine Einzelabweichung bedeutet, und hat zuerst auf die Existenz eines alten Itihāsapurāṇa, eines fünften Veda, sowie auf die prinzipielle Interprätationsdifferenz zwischen den *aitihāsika's* und *nairukta's* hingewiesen.[1] In der Datierung der poetisch-prosaischen Literaturart geht aber GELDNER — ohne sich mit WINDISCH auf die irische Sagenpoesie hineinwagen zu wollen — viel entschiedener vor als OLDENBERG: er weist darauf hin, dass sowohl bestimmte Verse der Brāhmaṇaliteratur, die metrischen Partieen der nordbuddhistischen Schriften und die Mahārāṣṭrī-Verse des klassischen Dramas wie auch 'die eigentümlichen Originalstrophen des Zoroaster' den Namen *gāthā* führen, und entwickelt in Anschluss daran mit grosser Bestimmtheit, dass jener 'Ākhyānatypus' auch der altiranischen Literatur nicht fremd gewesen sein könne, und somit jedenfalls indoiranisch gewesen sei. Eine nähere Erwähnung und Beurteilung dieser Hypothese kann

[1] Vgl. auch desselben Forschers ausgezeichneten Aufsatz über 'Rūḍhi und Nirukti', Ved. Stud. II, 266 ff.

erst weiter unten folgen. Dass GELDNER endlich ebensowenig wie OLDENBERG die Meinungsverschiedenheit der altindischen Interpreten gelöst hat ist schon oben[1] noch SIEG betont worden.

Nach der von ihm als richtig vorausgesetzten Methode — von der Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht durch Auffindung der ursprünglichen Sage in sein Milieu wieder einzusetzen — hat dann GELDNER Ved. Stud. II, 1 ff. 292 ff. verschiedene 'Itihāsalieder' (RV. X, 102; 86; 124) erklärt, und PISCHEL Ved. Stud. II, 42 ff. schliess sich bei der Behandlung von RV. IV, 18 der Ansicht desselben ohne weiteres an. Dass GELDNER, wie HERTEL[2] meint, nunmehr jede Verbindung mit der Ākhyānatheorie aufgegeben habe, kann ich jedenfalls aus seinem RV. in Auswahl II, 191 nicht herauslesen; aus dem, was z. B. auf p. 23 über RV. I, 125 oder auf p. 31 über I, 165 gesagt wird, wird wohl doch nicht einmal HERTEL gerade diese Schlussfolgerung ziehen. Doch ist mir über die Frage im Einzelnen nichts bekannt.

Ein Schüler von GELDNER und der eigentliche Fortsetzer seiner Untersuchungen ist SIEG, bei dessen ausgezeichnetem Buche 'Die Sagenstoffe des Ṛgveda und die indische Itihāsatradition', I, Stuttgart 1902, es eigentlich nur bedauert werden kann, dass eine Fortsetzung bis jetzt noch immer ausgeblieben ist. Auf die äusserst wichtigen Materialien aus den indischen Exegeten, die sich in der Einleitung des Werkes gesammelt finden, ist schon öfters hingewiesen worden, und wird es im folgenden noch öfter werden. Ebenso kann ja hier auf die Untersuchungen der einzelnen vedischen Lieder und Sagen nicht eingegangen werden, was aber weiter unten mehrmals geschehen wird. Nur soviel mag hier erwähnt werden, dass SIEG sich überall als treuer Anhänger der Ākhyāna- oder vielmehr Itihāsatheorie bekundet und sie überhaupt als so feststehend zu betrachten scheint, dass er für sie keine weiteren Beweise zu suchen braucht.[3] Ob er inzwischen seine Meinung geändert hat ist mir nicht bekannt, da sich SIEG seit dem Erscheinen seines Buches überhaupt nicht mehr über derartige Fragen ausgesprochen hat.

Es ist über die Ākhyānatheorie verhältnismässig wenig ge-

---

[1] Vgl. p. 14.

[2] WZKM. XXIV, 346.

[3] Wenn auf p. 117 A. 3 in Bezug auf RV. I, 165, 13 gesagt wird: 'die Antwort . . . kann nach dem Folgenden mimisch erfolgt sein' bedeutet das wohl doch nicht ein Hinneigen zu ähnlichen Theorien, wie sie durch LÉVI, HERTEL und v. SCHROEDER vertreten werden.

schrieben worden[1], was darin seinen Grund haben mag, dass über sie die Meinungen nicht wesentlich auseinandergingen. Erst in der letzten Zeit ist durch das Hervortreten einer entgegensetzten Richtung die Diskussion etwas lebhafter geworden; die erste Einwendung gegen die alleinherrschende Theorie scheint aber lange Zeit unbeachtet geblieben zu sein.

Es ist schon oben[2] erwähnt worden, dass seinerzeit MAX MÜLLER sich die Möglichkeit einer dramatischen Aufführung bei der Besprechung von RV. I, 165 vorstellte. Darauf wies hin SYLVAIN LÉVI ein seinem berühmten Buche Le theâtre indien, Paris 1890, p. 301 ff., an einer Stelle wo er den älteren Quellen des klassischen Dramas nachspürte.[3] LÉVI weist OLDENBERG's Theorie mit der unzweifelhaft zutreffenden Bemerkung ab, dass in den dialogischen Hymnen 'l'exposition est en général si nette, le dialogue si bien suivi, qu'un commentaire narratif paraîtrait superflu'. An dessen Stelle betrachtet er diese Lieder als wirkliche Dramen, die tatsächlich irgendwie und zu irgendwelcher Zeit aufgeführt worden seien, und weist auf den *śailūṣa* des Vāj. Saṃh. XXX, 6 hin, der offenbar ein Vorgänger des klassischen Schauspielers war. In den dialogischen Hymnen läge wirklich der erste Keim eines Dramas auf indischem Boden vor. Dass Ansichten, die von einer so bedeutenden Autorität wie LÉVI schon im Jahre 1890 vorgebracht wurden, so lange Zeit fast gänzlich unbeachtet blieben, mag wohl darin seinen Grund haben, dass LÉVI seine Hypothese so äusserst knapp und ohne jede nähere Begründung vortrug.

Weit ausführlicher als LÉVI hat aber HERTEL in seinem Aufsatz 'Der Ursprung des indischen Dramas und Epos'[4] die Kritik der Ākhyānatheorie und die Aufstellung einer neuer Erklärung der *saṃvāda*-Hymnen zu begründen gesucht. Den ersten Teil seines Aufsatzes leitet HERTEL mit einigen allgemeinen Erwägungen ein, die freilich ganz richtig sein mögen, denen ich aber gerade in diesem Falle keinen grösseren Wert beizumessen vermag. Sonst beschäftigt er sich in diesem ganzen ersten Teil

[1] Auf mehr zufällige Erwähnungen in Werken anderen Inhalts braucht hier nicht eingegangen worden. Nur auf WEBER SBPrAW. 1891, p. 777 und LEUMANN WZKM. V, 131 mag hingewiesen werden, da diese Stellen von KEITH (vgl. oben p. 13 A.) übergangen worden sind.

[2] Vgl. p. 27.

[3] Auch LÉVI hat aber die oben p. 27 A. 3 erwähnte Äusserung AD. KUHN's unberücksichtigt bleiben lassen.

[4] WZKM. XVIII, 59 ff. 137 ff.

damit zu beweisen, dass die Hymnen des Rigveda tatsächlich nicht rezitiert, sondern vielmehr gesungen wurden, eine Behauptung, deren Korrektheit wohl als völlig feststehend betrachtet werden darf und auch von der gegnerischen Seite[1] eingeräumt wird. Auf die einzelnen Beweise, die HERTEL vorbringt, braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden.

Wenn nun aber die vedischen Hymnen gesungen, nicht rezitiert wurden, so konnten sie — meint HERTEL — wegen des Unterschieds der Singstimme von der Sprachstimme nicht von einer einzigen Person vorgetragen werden, da dies sie einfach unverständlich machen würde. Dies trifft natürlich bei solchen Liedern zu, wo wir Wechselreden finden — bei den *saṃvāda's* also — und folglich sind diese gerade als Wechselgesänge, als 'die ersten Ansätze zum indischen Drama' zu betrachten. Diese Hymnen sind RV. I, 165. 170. 171. 179; III, 33; IV, 18. 42; VIII, 100 (89); X, 10. 28. 51. 52. 53. 86. 95. 108.[2] Von diesen werden einzelne — besonders X, 51—53 — kurz behandelt, wobei an der Ākhyānatheorie eine etwas eingehendere Kritik ausgeübt wird und auf die Entstehung des mittelalterlichen Dramas als einer wirkungsvollen Parallelle hingewiesen wird. Schliesslich werden auch das Nalinikājātaka (Jāt. 526) und das Sattigumbajātaka (Jāt. 503) als dramatische Kompositionen in Anspruch genommen. Zum Schluss spricht HERTEL aus, dass er in den *saṃvāda's* kleine vedische Dramen sehe, die niemals eine prosaische Rahmenerzählung gehabt haben, und aus denen sich epische Poesie unmittelbar durch Zudichtung erzählender Verse entwickelt habe; so ist die Ṛśyaśṛṅgageschichte — im Jātaka nach HERTEL noch ein kleines Drama — dem Mahābhārata[3] unmittelbar einverleibt worden, in welchem Epos doch durch Prosabemerkungen (wie z. B. *Vaiśampāyana uvāca* u. s. w.) die redenden Personen bezeichnet werden. Im Kunstepos aber — Rāmāyaṇa u. s. w. — sind auch diese Prosazusätze verschwunden. Andrerseits hat sich aber aus dem alten *saṃvāda* das Volksschauspiel (*yātrā*) entwickelt, von welchem eine Kunstform im Gītagovinda erscheint; über dieses Zwischenglied entstand dann auch das klassische Drama, das sich aber von den

---

[1] Vgl. OLDENBERG GGA. 1909, p. 67 f. Viel früher als HERTEL hatte eigentlich JACOBI WZKM. V, 151 ff. denselben Gedanken ausgesprochen, ohne ihn jedoch näher auszuführen.

[2] Auch für RV. X, 34 und 119 will HERTEL eine Art dramatischer Aufführung voraussetzen (WZKM. XVIII, 152).

[3] III, 9968 ff.

alten Erzeugnissen der dramatischen Poesie in höchst wesentlichem Grade entfernt hat.

Schon HERTEL spricht auf Grund dieser verchiedenen Erwägungen der Ākhyānatheorie jede Berechtigung für die vedische Literatur ab. Auf anderem Wege ist L. V. SCHROEDER, dem schon früher ähnliche Gedanken nich fremd gewesen waren[1], zu demselben Resultate gelangt in seinem sehr breit angelegten Werke 'Mysterium und Mimus im Rigveda', Leipzig 1908. Es ist kaum zweifelhaft, dass die Argumente, die V. SCHROEDER hier für die Auffassung der dialogischen Hymnen als ursprüngliche Dramen ins Feld führt, eigentlich viel wirkungsvoller sind als die von HERTEL namhaft gemachten; wichtig muss es ja erscheinen, dass beide auf völlig verschiedenen Wegen zu fast denselben Schlussfolgerungen gekommen sind.[2] Wenn HERTEL allgemeine Erwägungen und gelegentliche Notizen der indischen Literatur gebraucht hat, so bedient sich V. SCHROEDER der Resultate der gesamten ethnologischen Wissenschaft um zu zeigen, dass sowohl ein Mysterium wie ein Mimus schon in der indogermanischen Urzeit, umsomehr dann in der vedischen Periode mit dem Kultus unauflöslich verbunden waren. Unter diesem Gesichtspunkt nimmt er nicht weniger als siebzehn Hymnen oder Hymnengruppen des Rigveda, nämlich I, 165 und 170—171. 179; X, 108. 51—53 und 124; IV, 42; III, 33; X, 95. 10[3]. 86; IV, 18; VIII, 100 (89); X, 102. 119. 97. 34; VII, 103 und IX, 112 zur Betrachtung auf; auf die Einzelheiten seiner Erklärungen werde ich unten bei einem Zusammenhängenden Überblick der *saṃvāda*-Hymnen eingehen. Der Verfasser, der ein geschworener Anhänger AD. KUHN's und MANNHARDT's ist, kombiniert mit grossem Scharfsinn und vieler — leider allzu vieler — Phantasie die verschiedensten ethnologischen Tatsachen mit Einzelheiten des späteren indischen Rituals um so für diese Hymnen einen Platz in dem älteren, rigvedischen Ritual zu gewinnen.[4] Denn die Hauptschwierigkeit, die an dieser Theorie haftet, und die sich auch V. SCHROEDER nicht

---

[1] Vgl. Griechische Götter und Heroen I, p. 37 ff.

[2] Vgl. HERTEL WZKM. XXIII, 275 f. 343.

[3] Mit einem Anhang über die Ṛśyaśṛṅgasage.

[4] L. V. SCHROEDER hat seine Gedanken weiter und für ein breiteres Publikum auszuführen gesucht in den beiden Werken 'Reden und Aufsätze', Leipzig 1913, p. 407 ff. und 'Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth', München 1911. Letzteres Werk liest sich wie ein schönes Sagenbuch — Schade nur, dass es wie die meisten Sagen in unserer Zeit fast nur Ungläubige vorfinden wird.

verhehlt, liegt darin, dass das spätere, uns in den kleinsten Einzelheiten so gut bekannte Ritual absolut nichts über die Verwendung jener Hymnen weiss; ebensowenig wissen die Exegeten irgend etwas über einen derartigen Gebrauch dieser Lieder zu berichten. v. SCHROEDER sucht diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, dass er das völlige Verschwinden des ältesten, aus indogermanischer Zeit stammenden Rituals annimmt, was freilich als ein entschiedener Notbehelf gelten muss, da wir in solchem Falle nur auf ethnologische Parallellen für die Rekonstruktion des altererbten Rituals verwiesen sind, und es übrigens nicht gut verständlich sein kann, wie überhaupt solch ein Verschwinden möglich war. Zudem kann m. E. das vedische Ritual aus dem Rigveda selbst, wenn nicht vollständig so doch in gewissem Umfang rekonstruiert werden[1], und auch dort finden wir nichts, das sich für die von v. SCHROEDER postulierten Tatsachen in Anspruch nehmen liesse.

Was nun die eigentliche literarische Stellung jener Hymnen betrifft, so sieht v. SCHROEDER in ihnen fast ausnahmslos[2] wirkliche Dramen, die beim Kultus aufgeführt wurden, und denen ein ganzer szenischer Apparatus — Chöre, Tänze u. s. w. — zukam, und die als Fruchtbarkeitszauber, Regenzauber u. ä. zu betrachten wären.[3] Das mag in gewissen Fällen wirklich möglich oder sogar richtig sein — das Nähere erspare ich mir an dieser Stelle — tatsächlich gibt es aber unter den von v. SCHROEDER behandelten Hymnen solche, deren Inhalt m. E. jeder dramatischen Aufführung gänzlich spotten, wie z. B. III, 33 (Viśvāmitra und die Ströme), IV, 18 (Indras Geburt) oder VII, 103 (der Froschhymnus) u. s. w. Weiter urgiert v. SCHROEDER ganz bestimmt den Gesichtspunkt, dass die vedischen *saṃvāda's* — ebenso wie das vorausgesetzte vedische Ritual — am Ende einer Kulturepoche stehen, und dass von ihnen aus keine Brücken zu den späteren Literaturperioden

---

[1] Dies hat ja schon HILLEBRANDT in seiner Vedischen Mythologie an mehreren Punkten mit Erfolg versucht.

[2] Nur an einem Punkte — in Bezug auf RV. VIII, 100 (89), vgl. Myst. u. Mimus p. 340 f. — scheint er geneigt, den Ansichten OLDENBERG's eine gewisse Berechtigung einräumen zu wollen.

[3] v. SCHROEDER l. c., p. 16 ff. legt bei seiner Argumentation auch darauf Gewicht, dass Śiva, ein Fruchtbarkeitsgott, als Patron des klassischen Dramas auftritt. Ganz neu ist dieser Gedanke nicht; wie ich aus PAULINUS A S. BARTHOLOMÆO Systema Brachmanicum, Rom 1791, p. 89 ersehe, ist ähnliches schon viel früher von einem (mir leider nicht bekannten) nepalesischen Missionar, P. CONSTANTINUS AB ASCULO, angedeutet worden.

Indiens leiten können. Diese kleinen kultlichen Dramen wären also die letzten Ausläufer einer schon urzeitlichen Kunstart, von der sich eben keine Erzeugnisse mehr erhalten hätten — jedenfalls auf indischem Boden nicht. Dass sich aber in der griechischen und altgermanischen Überlieferung Ähnliches erhalten hätte, ist offenbar die Ansicht v. SCHROEDER's, die er mehrfach kräftig unterstreicht. Überhaupt bewegen sich die von ihm postulierten szenischen Figuren eigentlich mehr auf indogermanischem als auf indischem Boden, was bei einem Schüler von ROTH und AD. KUHN kaum Verwunderung erregen kann. Auch die Etymologien, mit denen v. SCHROEDER bisweilen seine Ausführungen zu stützen sucht, stehen im Grossen und Ganzen völlig auf dem Boden, wo sich jene Forscher bewegt haben und werden für die Jetztzeit — und auch für den, der der älteren Richtung gar nicht ablehnend gegenübersteht — tatsächlich wenig verlockend sein. Das hindert nicht, dass hier wirklich Einzelnes sehr beachtenswert sein kann.[1]

Wie zu erwarten war stellte sich OLDENBERG GN. 1909, p. 66 ff. in seiner Anzeige des Buches zu den Ansichten v. SCHROEDER's fast völlig abweisend. Seine Theorie aufs Neue zu begründen hat OLDENBERG dort nicht für nötig befunden, seine Bemerkungen betreffen fast ausschliesslich Einzelpunkte in der Darstellung seines Gegners, weswegen ich erst später näher darauf eingehen kann. Bei der äusserst spärlichen Anerkennung, die OLDENBERG dem doch sehr verdienstvollen Werke gespendet hat, bekommt mann fast den Eindruck, dass er doch die Opposition gegen seine Theorie für ernsthafter gehalten hat, als er es selbst gestehen will.

Fast gänzlich abweisend ist auch die Beurteilung des Buches bei KEITH JRAS. 1909, p. 200 ff. Inhaltlich ist die Besprechung nicht besonders bedeutend, da KEITH hier eigentlich davon abgesehen hat, seinen eigenen Ansichten Ausdruck zu geben, was er ja später in einem Zusammenhang ausführlich getan hat. Ich habe also keinen Grund an dieser Stelle auf die Anzeige näher

---

[1] Die im Myst, u. Mimus p. 132 ff. vorgebrachten Vermutungen über *Trita* u. s. w. können tatsächlich mehr enthalten, als man es wohl im Allgemeinen anzunehmen geneigt sein wird. Die völlig ablehnende Haltung bei KEITH JRAS. 1909, p. 208 ist nicht berechtigt, worauf hier aber nicht eingegangen werden kann. Auf den Aufsatz v. SCHROEDER's über das Apālālied (WZKM. XXII, 223 ff.) gehe ich unten kaum weiter ein, bemerke aber schon hier ausdrücklich, dass mir der Verfasser in diesem Falle einen sehr glücklichen Griff gemacht zu haben scheint.

einzugehen, da ich sogleich unten Gelegenheit haben werde, die Ansichten KEITH's in dieser Frage ausführlicher wiederzugeben.[1]

Nicht nur eine Anzeige von 'Mysterium und Mimus im Rigveda', sondern auch eine ziemlich ausführliche Darlegung seiner eigenen Ansichten gibt WINTERNITZ in einem ausgezeichneten Aufsatze in WZKM. XXIII, 102 ff. Nach einer kurzen Übersicht der Entstehung der Ākhyānatheorie und der früheren Opposition gegen dieselbe geht WINTERNITZ auf das Buch V. SCHROEDER's ein, dessen einzelne Teile er ausführlich bespricht, wobei er fast an jedem Punkt zu den dort ausgesprochenen Ansichten Stellung nimmt. Dabei schliesst er sich in mehreren Fällen V. SCHROEDER an und kommt endlich zu dem Resultat[2], dass in gewissen Fällen die dramatische Theorie wirklich berechtigt ist, während er doch die Ākhyānatheorie nicht völlig aus der Welt schaffen will, sondern auch ihr hie und da einen Platz einräumt; an anderen Hymnen wiederum lässt sich keine der beiden Hypothesen gut verwenden — jene sind einfach für rituelle Zwecke gedichtet. Auch der epischen Dichtungsart räumt WINTERNITZ einen Platz — wenn auch einen bescheidenen — im Rigveda ein. Äusserst beachtenswert und von allgemeinerem Interesse sind auch die Auseinandersetzungen über den Dialog als Form der Erzählung, welche Dichtungsart WINTERNITZ durch verschiedene Literaturen und Zeiten verfolgt. Wichtig ist es auch, dass ein eminent hervorragender Kenner des Rituals es scharf hervorgehoben hat[3], dass auch in dem späteren Ritual dramatischen Aufführungen an mehreren Stellen ein Platz zukommt.

Den eifrigsten Verfechter seiner Ansichten hat aber V. SCHROEDER in HERTEL gefunden, der ja tatsächlich viel früher für die dramatische Hypothese eingetreten war. Ich komme jetzt zu seinem Aufsatz 'Der Suparnādhyāya, ein vedisches Mysterium'

---

[1] Bei der Wiedergabe des Aufsatzes in JRAS. 1911, p. 979 ff. Leider sind, wie ich zu spät bemerkt habe, KEITH's Aufsätze über den Ursprung des indischen Dramas in JRAS. 1912, p. 411 ff. und ZDMG. LXIV, 534 ff. nicht berücksichtigt worden. Sie sind aber für die hier besprochenen Fragen eigentlich nicht von Belang. Der Versuch KEITH's (vgl. auch JRAS. 1916, p. 535 ff.; 1917, p. 140 ff.), die Entstehung des indischen Dramas mit Hülfe des Mahābhāṣya zu Pāṇ. III, 1, 26 zu erklären, ist durch die ausgezeichnete Abhandlung von LÜDERS SBPrAW. 1916, pp. 698—737 völlig beseitigt worden. KEITH hat neuerdings die Darlegungen von LÜDERS nicht mit Erfolg zu bekämpfen versucht, vgl. Bull. of the School of Oriental Studies I: 4, 27 ff.

[2] Vgl. p. 125.

[3] Vgl. besonders p. 109.

in WZKM. XXIII, 273 ff., mit dem ich mich in den späteren Abschnitten meiner Darstellung eingehend beschäftigen werde. Hier hat HERTEL entschiedener als jemals über die Ākhyānatheorie den Stab gebrochen und stimmt den Hypothesen v. SCHROEDER's fast völlig zu. Einleitend werden verschiedene Ansichten über die Frage erwähnt, wobei HERTEL auch seinen früheren Nachweis der singenden Vortragsweise der Rigvedahymnen mit neuen Aussagen zu stützen weiss. Dann wird die Ākhyānatheorie nochmals einer sehr eingehenden Kritik unterworfen, wobei sie HERTEL als völlig verfehlt betrachtet. Vielmehr muss die dramatische Theorie in ausgedehntester Art benutzt werden, und HERTEL weicht nur darin von v. SCHROEDER ab, dass er die *saṃvāda*-Hymnen nicht als das letzte Erzeugnis einer absterbenden Literaturperiode betrachtet, sondern vielmehr in den *yātrā* und den klassischen Dramen ihre direkte Fortsetzung sieht. Auch wenn alle Zwischenglieder verschwunden wären, würde nach HERTEL diese Behauptung stich halten[1]; glücklicherweise ist uns aber ein Zwischenglied erhalten geblieben, der Suparṇādhyāya, dessen Charakter als 'vedisches Mysterium' HERTEL äusserst eingehend und nicht überall gleich glücklich zu begründen sucht. Am Ende[2] fasst HERTEL seine Kritik der Ansichten OLDENBERG's und seine eigenen Aufstellungen in gewissen Thesen zusammen, denen ich hier das Wichtigste entnehme: gegen OLDENBERG wird hervorgehoben, dass die Inder absolut nichts von Prosaeinlagen in den Saṃvāda's wissen, dass die '*itihāsa*-Verse' beweisen, dass auch erzählende Teile metrisch abgefasst wurden, dass es eine durch nichts begründete Annahme ist, die postulierten Prosaeinlagen wären nicht fixiert gewesen, dass der in den Brāhmaṇa's herrschende Erzählungstypus Prosa ohne *saṃvāda*-Einlagen ist, und dass, wo sich im Brāhmaṇa zufällig metrische Bestandteile finden, das Ganze nicht dem OLDENBERG'schen 'Ākhyāna' entspricht, sowie endlich, dass es unzulässig und methodisch unrichtig ist, von einem späten Werk wie dem Jātaka, dessen literarischer Charakter nicht feststeht, auf den Rigveda schliessen zu wollen. Als eigene Behauptungen stellt HERTEL hauptsächlich folgendes auf: die Saṃvāda's sind dramatische Werke, und wurden — mit Ausnahme der Monologe — von mindestens zwei Personen vorgetragen; in Rigveda I, 165. 170—171 und X, 51—53 liegt schon eine Art

[1] Vgl. p. 299.
[2] Vgl. p. 341 ff.

Akteneinteilung vor; der Suparṇādhyāya ist sicher ein Drama; v. SCHROEDER ist auf ganz anderem Wege zu demselben Resultat gekommen; schon die Vājasaneyi-Saṃhitā kennt einen Schauspielerstand, den *śailūṣa*, und später kommen *granthika*, Akteure mit bemalten Gesichtern, und *kuśīlava*, 'Rhapsoden' oder 'Schauspieler', vor; als direkte Nachkommen des alten Dramas sind wohl die *yātrā* zu betrachten, während bei dem klassischen Schauspiel der griechische Einfluss[1] nicht absolut abgewiesen werden darf; aus dem *saṃvāda* hat sich die metrische Erzählung der Inder entwickelt, während die prosaische sich unabhängig davon ausgebildet hat; endlich müssen 'rein dramatische Einlagen im Jātaka'[2] nach den vedischen Dramen beurteilt werden, nicht umgekehrt.

HERTEL's Behauptungen enthalten unzweifelhaft viel Erwägenswertes und wichtiges; auf das Nähere komme ich unten ein. Schliesslich hat HERTEL als Ergänzung seiner Ausführungen in WZKM. XXIV, 117 ff. durch eine — wahrscheinlich irrelevante — Stelle aus dem Harivaṃśa[3] zu beweisen gesucht, dass bei den Opferfesten 'kultliche Dramen' aufgeführt wurden, und kleinere Nachträge zu seiner grösseren Abhandlung gegeben. Etwas besonders wichtiges kommt da nicht vor.

In einem Aufsatz in JRAS. 1911, p. 979 ff. hat KEITH seine Ansichten über die Ākhyānatheorie und die dramatische Hypothese HERTEL's und v. SCHROEDER's ziemlich ausführlich entwickelt. Nach einer ganz kurzen Historik der Frage weist KEITH zuerst jeden Gedanken an indogermanisches Alter des Ākhyānatypus ab, da weder die keltischen noch die germanischen Beispiele — die letzteren sind zudem überhaupt unklar[4] — dazu ausreichen, so etwas zu beweisen, und keine Spur von einer prosaisch-poetischen Vorstufe der homerischen Epen vorliegt. Dann kommt er auf das eigentliche Thema, die Kritik der Ākhyānatheorie: zuerst wird zugestanden, dass prosaisch-poetische Form der späteren Sanskritliteratur geläufig ist — Beispiele: Tantrākhyāyika, Hitopadeśa u. s. w. — dass aber die dortigen Typen für den Rigveda von keinem Belang sein können, da sie einer ganz anderen Art von Poesie angehören. Deswegen war es natürlich, dass OLDENBERG Stützen für seine Theorie ganz anderswoher

---

[1] Vgl. besonders WINDISCH Der griechische Einfluss im indischen Drama, Berlin 1882, und H. REICH Der Mimus, Berlin 1903.

[2] Vgl. HERTEL WZKM. XVIII, 158 ff.

[3] II, 91, 24 ff., vgl. SYLVAIN LÉVI Le théatre indien, p. 327 f.

[4] Vgl. WINTERNITZ WZKM. XXIII, 127 ff.

zu holen suchte, nämlich im Jātaka; doch findet KEITH in Anschluss an HERTEL u. a., dass es methodisch unrichtig ist, aus einem Buch, dessen literarischer Aufbau völlig inhomogen und dessen Stellung zum grössten Teil unklar ist, Materialien für die Beurteilung der rigvedischen Lieder aufsuchen zu wollen. In der vedischen Literatur selbst und ihren Hilfswissenschaften — Nirukta u. s. w. — findet sich aber keine Spur der einstigen Existenz eines literarischen Typus, der dem von OLDENBERG postulierten entsprechen würde; ferner hat schon HERTEL hervorgehoben, dass OLDENBERG es nicht hat erklären können, warum denn eigentlich die Prosa der 'Ākhyānas' verschwunden sei, und KEITH bemerkt im Anschluss daran, dass die ältere Quelle des schwarzen und weissen Yajus offenbar Prosa enthalten hat, was für eine sehr fernliegende Zeit beweisend wäre. Da nun aber OLDENBERG sich auf die Śunaḥśepa-Geschichte des Aitareya und die Purūravas-Urvaśī-Sage des Śatapatha als tatsächlich vorhandene 'Ākhyānas' beruft, so sucht KEITH im Einzelnen nachzuweisen, dass die Komposition jener Brāhmaṇaerzählungen absolut nicht zu dem von OLDENBERG geforderten Typus stimmt.[1] Ebenso abweisend stellt sich KEITH zu dem Versuch in MBh. I, 661 ff. und III, 13141 ff. prosaisch-poetische Erzählungen im Sinne OLDENBERG's finden zu wollen, wobei ihm HERTEL's Ausführungen über diese Dinge vorbildlich sind. Was schliesslich auf p. 992 ff. über RV. VIII, 100 (89) ausführlich bemerkt wird, glaube ich hier nicht berücksichtigen zu brauchen, da dieser Hymnus von mir in WZKM. XXV, 290 ff., wie ich noch immer glaube, im wesentlichem richtig erklärt und beurteilt worden ist und somit als Stütze der Ākhyānatheorie nicht mehr verwendbar ist.

Nachdem dann die Ākhyānatheorie abgefertigt ist, kommt KEITH auf die von LÉVI, HERTEL und v. SCHROEDER entwickelten Ansichten, die ebensowenig seinen Beifall zu gewinnen vermocht haben. Weder Tanz noch Gesang können im altvedischen Ritual sicher nachgewiesen werden[2], und somit müssen wir die *saṃvāda*-Hymnen selbst in Bezug darauf prüfen, ob in ihnen irgend etwas wirklich auf dramatische Aufführung hinweist. Dies scheint aber

[1] Obwohl ich mit dieser Einwendung einverstanden bin, muss ich doch bemerken, dass KEITH's Analyse der Śunaḥśepa-Geschichte (p. 988 f.) mir sehr sonderbar zu sein scheint, vgl. die ausführliche Entgegnung bei OLDFNBERG GN. 1911, p. 461 ff., die im Wesentlichen das Richtige zu treffen scheint.

[2] Was den Gesang betrifft, so glaube ich nicht, dass KEITH mit Recht HERTEL's Ansicht abgewiesen hat; dass in Indien Verse zu aller Zeit gesungen worden sind, wird doch richtig sein.

kaum der Fall zu sein, und zudem schweigt die spätere Literatur vollständig über das vorausgesetzte rituelle Drama der ältesten Zeit, eine Verschwiegenheit, die nicht durch v. SCHROEDER's Hypothese von dem im Aussterben begriffenen altvedischen Mysterium erklärt werden kann. Dass der phallische Charakter gewisser kultlicher Dramen von der höheren Priesterschaft verabscheut wurde, wie v. SCHROEDER meint, wird von KEITH unter Hinweis auf die Riten beim Mahāvrata, beim Aśvamedha u. s. w. in Abrede gestellt. Auch HERTEL's Verknüpfung des postulierten kultlichen Dramas mit dem klassischen wird von KEITH abgewiesen, da er überhaupt nicht an ein vedisches Drama glaubt. Somit kommen wir dazu, dass auch die dramatische Hypothese in ihrer ganzen Ausdehnung zu verwerfen ist, und die Erklärung anderswo gesucht werden muss. KEITH hat sie uns nicht gegeben, denn was auf p. 1005 ff. gesagt wird ist viel zu skizzenhaft, um irgendwas erklären zu können, und verliert sich zudem in Hypothesen über den Ursprung des indischen Dramas, die nicht minder nebelhaft sind als die von ihm selbst gerügten. So endet hier Alles in einem trostlosen non liquet.

KEITH's Aufsatz enthält freilich weder an Material noch an Erklärungen etwas wesentlich Neues, was hier zu geben wohl auch kaum die Absicht des Verfassers gewesen sein wird. Dass er durch eine ziemlich ausführliche Darlegung und Besprechung des bisher Geleisteten von Wert sein muss, soll natürlich gar nicht in Abrede gestellt werden.

In seinem Aufsatz 'der Typus der prosaisch-poetischen Erzählung und die Jātakas' in GN. 1911, p. 441 ff. wendet sich OLDENBERG vornehmlich gegen KEITH und seine Auffassung der Jātakas. KEITH behauptete nämlich auf p. 985 seines eben erwähnten Aufsatzes, von dem Jātakabuch könnte mann eigentlich ganz gut die bekannten Worte von WERENFELS brauchen:

Hic liber est in quo quærit sua dogmata quisque,
invenit et pariter dogmata quisque sua.

An dieser oberflächlichen Auffassung übt OLDENBERG eine m. E. vernichtende Kritik aus; er spricht als seine Ansicht aus — die er ausführlich begründet — dass die Jātakaprosa, sowie sie jetzt vorliegt, nicht die ursprüngliche sein kann, sondern vielmehr an die Stelle einer älteren Fassung getreten ist[1], während die Verse

[1] Nach dem, was ich ZDMG. LXVI, 41 f.; WZKM. XXVI, 92 f. in aller Kürze über die Jātakaprosa ausgesprochen habe, kann ich der Ansicht OLDENBERG's ganz gut zustimmen.

doch das Älteste und von Anfang an unverändert bestehende der ganzen Komposition sein müssen. Darüber, dass einfach die ganze Masse der Jātakaverse von dem Prosaverfasser aus schon vorhandener epischer, dramatischer oder Śāstra-Literatur entlehnt worden wäre, kann ja überhaupt nach den Ausführungen OLDENBERG's keine Rede mehr sein; dass eine derartige Ansicht vorgetragen worden ist, ist schon ziemlich sonderbar — Gläubige wird sie wohl kaum in sehr grosser Anzahl gefunden haben. OLDENBERG weist dann weiter darauf hin, dass die prosaisch-poetische Form innerhalb der Pāliliteratur gar nicht auf das Jātaka beschränkt ist, sondern schon älteren Teilen des Kanons angehörte, was an den einleitenden Kapiteln des Mahāvagga aufgezeigt wird.[1]

Von der Pāliliteratur schliesst OLDENBERG (p. 459 ff.) wie früher auf die vedische Periode zurück, indem er an die literarische Verknüpfung der altbuddhistischen Dialoge an die Upaniṣaden[2] u. s. w. hinweist. Dann folgen einige Beispiele, die wir schon kennen, und die noch immer als Zeugnisse für die Ākhyānaform in Anspruch genommen werden: der Suparṇādhyāya, dessen dramatischer Charakter von OLDENBERG (wie übrigens auch von KEITH) bestritten wird[3]; die Geschichte von Śunaḥśepa, dessen Analyse durch KEITH von OLDENBERG einer schlagenden Kritik unterworfen wird, indem er mit vollem Recht den Hyperskeptizismus seines Gegners zurückweist, der zu höchst wunderbaren Schlussfolgerungen geführt hat.[4] Endlich werden von OLDENBERG noch andere Stellen der Brāhmaṇaliteratur — Maitr. S. IV, 8, 1; Ś.Br. XI, 5, 5; Ch. Up. IV, 3; V, 11 sowie die Kaṭhopaniṣad — als Beispiele des von ihm postulierten Ākhyāna angeführt, worauf

---

[1] Vgl. dazu besonders WINDISCH SA. XXVII: 14.

[2] Seine Ansichten über die literarische Form der Upaniṣaden hat OLDENBERG in seinem Buche 'Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus', Leipzig 1915, p. 148 ff. meisterhaft ausgeführt.

[3] Den Hinweis auf Ait. Br. VII, 18, 10—11 habe ich in diesem Zusammenhang nicht völlig verstehen können; er ist ja auch sehr fragmentarisch.

[4] Wenn z. B. KEITH JRAS. 1911, p. 989 den Rohita der Śunaḥśepageschichte einfach dem in Ait. Br. VII, 15, 1 angeführten Verse seine Existenz verdanken lässt, so ist das völlig dieselbe Methode, wie wenn FRANKE WZKM. XX, 352 ff. gewisse Ereignisse, die in der Jātakaprosa — aber auch bei den Jainas — erzählt werden, aus einigen Gāthās völlig auf eigene Faust hin von dem Prosaverfasser konstruiert sein liess. Diese oberflächliche Auffassung glaube ich schon in meinen Paccekabuddhagesch. p. 106 ff. völlig richtig zurückgewiesen zu haben, vgl. WINTERNITZ WZKM. XXIV, 107. Diese Art von Skepsis, wie sie überhaupt von KEITH gerade con amore ausgeübt wird, führt die Wissenschaft, wenn sie eingebürgert würde, eher zurück als vorwärts.

erst später eingegangen werden kann. Zum Schluss kommt er auch auf die Frage, die früher von ihm kaum erörtert worden ist, ein, warum denn eigentlich bei Erhaltung der Verse die Prosa des ṛgvedischen 'Ākhyāna' geschwunden sein soll. Dabei sucht OLDENBERG z. B. durch die Vorschriften über den Vortrag des *Śaunaḥśepam ākhyānam* (Ait. Br. VII, 18, 13), nach denen *ṛcaḥ* mit *om, gāthāḥ* aber mit *tathā* begleitet werden, zu erweisen, dass überhaupt nur die Verse als wirklich wichtig betrachtet wurden.[1] Zudem wäre für ein prosaisch-poetisches Gedicht im Rigveda kein gebührender Platz dagewesen, da diese Sammlung sonst nur strophisches Material enthielt; da aber doch 'der natürliche Platz für sie im Ṛgveda war', hat man nur die Verse aufgenommen, die Prosa aber, deren Wortlaut ja zudem nicht ganz fixiert war, fallen lassen.

Auch dieser Aufsatz von OLDENBERG ist reich an scharfsinnigen Beobachtungen, die in einer anmutigen Form mitgeteilt werden. In dem, was der Verfasser über das Jātaka zu sagen weiss, wird man ihm wohl so ziemlich durchaus zustimmen müssen, da er die Kritik seiner Gegner vollständig zurückgewiesen hat; inwieweit es mir möglich sein wird, seinen übrigen Darlegungen Folge zu leisten, wird sich aus den eben folgenden Erörterungen herausstellen.

In dem Vorhergehenden habe ich nun die wichtigsten der bisherigen Arbeiten über die Ākhyānatheorie und damit zusammenhängenden Fragen ganz kurz referiert; man wird dabei sofort bemerkt haben, dass ich mich fast durchgehend jeder Beurteilung oder Widerlegung der erwähnten Ansichten enthalten habe. Ich hielt es nämlich nicht für angebracht von vornherein zu jeder Einzelfrage Stellung zu nehmen, da ich doch auch solchenfalls genötigt gewesen wäre, die verschiedenen Theorien in ihrer ganzen Ausdehnung nochmals zur Prüfung aufzunehmen. Zudem hätte ich mich dann gar zuviel mit Detailkritik abmühen müssen, wenn ich z. B. bei der Besprechung von 'Mysterium und Mimus im Rigveda' die Auffassung des Verfassers über jeden einzelnen von ihm be-

[1] Dieser Einwand ist m. E. nichtig — denn wo sollten dann während des Verlaufs des Prosaberichtes jene Exclamationen angebracht werden? Sind doch in der strophischen Komposition die Scheidezeichen sehr stark markiert, was in der Prosa ja nicht immer der Fall ist.

handelten Hymnus oder Vers hätte prüfen müssen. Da ferner m. E. — was schon hier ausgesprochen werden mag — die in Betracht kommenden Lieder des Rigveda gar nicht einheitlich sind und somit weder, wenn man es mit OLDENBERG hält, noch, wenn man LÉVI, HERTEL und v. SCHROEDER zustimmt, unbedingt nach einem und demselben Maasstabe beurteilt werden dürfen, kann ich meine Ansichten nur durch eine erneute Durchmusterung jener Hymnen darlegen, was besser in einem Zusammenhang geschieht. Ich gehe also jetzt daran, zuerst die beiden grossen Theorien — die Ākhyānatheorie und die dramatische — etwas ausführlicher zu besprechen um dann zum Schluss meiner eigenen Meinung, insoweit ich mir eine solche habe bilden können, Ausdruck zu geben.

Die Ākhyānatheorie hat als die jedenfalls in ausgeführter Form zuerst vorliegende[1] den Anspruch darauf, zuerst berücksichtigt zu werden. Vergegenwärtigen wir uns also nochmals, was der Begründer der Theorie eigentlich unter einem 'Ākhyāna' verstanden wissen wollte.

Als standard work der prosaisch-poetischen Form galt wohl für OLDENBERG und gilt noch immer die Jātakaliteratur.[2] Unzweifelhaft haben wir hier vor uns ein Werk, das in seiner jetzigen Gestalt aus Vers und Prosa besteht, wo aber schon die Sprachform — von anderen Zeugnissen vorläufig abgesehen — es unzweideutig beweist, dass den Versen ein viel höheres Alter zukommt als der Prosa. Zudem findet sich ja nicht nur in dem bekannten Phayre-Manuskript die Jātakasammlung nur aus Strophen bestehend, sondern so etwas kommt auch anderswo vor.[3] Nun sind aber die Jātakas zum grössten Teil, wenn man nur die Verse liest, nicht verständlich[4], und daraus schliesst man doch am ehesten, entweder dass grössere Teile von ganz und gar strophischen Erzählungen später in Prosa umgearbeitet worden sind,

---

[1] Freilich haben sich AD. KUHN und MAX MÜLLER früher für die dramatische Theorie ausgesprochen, doch nur ganz kurz und auch nur in vereinzelten Fällen. Erst von LÉVI an kann man von einer Opposition gegen die Ākhyānatheorie sprechen.

[2] Vgl. GN. 1911, p. 441 ff.

[3] Vgl. OLDENBERG GN. 1911, p. 447.

[4] Dies trifft offenbar am ehesten mit den kürzeren, nur wenige Strophen umfassenden Erzählungen, die die Hauptmasse des Jātakabuches ausmachen, zu. Dass einzelne grössere Jātakas auch ohne Prosaeinlagen verständlich sind, soll nicht verneint werden (vgl. HERTEL WZKM. XVIII, 148 ff.). Als Gegenbeweise können aber jene vereinzelten Ausnahmen m. E. nicht verwendet werden.

was deshalb unglaublich ist, weil in der indischen Literatur der Weg sonst der umgekehrte zu sein pflegt, oder auch dass die jetzige Prosa eine ältere ersetzt hat, was sich ja unter Umständen erklären lässt. Dabei kommen wir aber, soviel ich sehe, nur dann durch, wenn wir mit OLDENBERG annehmen, dass die Prosaeinlagen vom Anfang an ihrem Wortlaut nach nicht fixiert waren, und dass somit der uns vorliegende Prosatext — möglicherweise nur mit einer Ausnahme[1] — den ursprünglichen nur in bedingter Weise wiedergibt. Zu dieser Annahme stimmen nun auch zwei Umstände, die nicht übersehen werden dürfen: erstens die zahlreichen Diskrepanzen zwischen den Versen und der uns vorliegenden Jātakaprosa, wobei sich letztere immer als schlechter erweist, und zweitens das nicht ganz spärliche Vorkommen von Jātakaerzählungen in den älteren kanonischen Schriftsammlungen, wobei freilich neben den Versen Prosa gegeben wird, die aber nicht genau zur Aṭṭhakathā der Jātakas stimmt.[2]

Im grossen und ganzen darf also OLDENBERG die Jātakas für seine Theorie in Anspruch nehmen, wenn auch vielleicht nicht alle dem Jātakabuche gehörigen Texte in gleicher Weise entstanden sind. Nun dehnt er ferner neuerdings seine Untersuchung auch auf andere Schichten der kanonischen Pāliliteratur, z. B. die Einleitung des Mahāvagga, aus und betont, dass auch dort prosaisch-poetische Form herrscht[3]; eine solche tritt auch im Sutta-Nipāta[4], im Saṃyutta-Nikāya u. a. hie und da zu Tage und darf nach den Parallelen, die auch nördliche Texte wie das Mahāvastu bieten, als in der buddhistischen Literatur von altersher fest eingebürgert gelten. Nur scheint es mir fraglich, ob wirklich diese älteren kanonischen Texte mit den Jātakas auf eine Linie gestellt werden dürfen. Ferner weist OLDENBERG auf den Zusammenhang, der sich unzweifelhaft zwischen den altbuddhistischen belehrenden Dialogen und der Upaniṣadliteratur vorfindet[5], und auf die Ähnlichkeit zwischen buddhistischen und vedischen Rätselsprüchen hin, um in dieser Weise der Einwendung zu begegnen, dass man überhaupt buddhistische Schriftdenkmäler ihres jüngeren Datums wegen bei

---

[1] Das wäre nach OLDENBERG GN. 1911, p. 448 A. 1 das Kuṇālajātaka (Jāt. 536), das *kanonische Prosa* enthalten soll. Ich habe das Stück selbst nicht genau untersucht.

[2] Vgl. darüber besonders OLDENBERG GN. 1912, p. 185 ff.

[3] GN. 1911, p. 457 ff.

[4] Vgl. SENART JA. 1901: I, 401; OLDENBERG GN. 1911, p. 451 A. 3.

[5] GN. 1911, p. 460.

der Beurteilung vedischen Materials nicht verwenden dürfe.[1] Dabei wird man wohl aber vorläufig einwenden dürfen, dass die Übereinstimmung einzelner Rätselsprüche — wie weit sie sich erstreckt, habe ich nicht untersuchen können — gerade wegen der Natur dieser literarischen Gattung nicht viel zu bedeuten hat; und was die buddhistischen Lehrvorträge und die Upaniṣadtexte betrifft, so lassen sie sich doch nur in sehr beschränktem Maasse überhaupt für die Theorie OLDENBERG's verwenden.[2]

Vorläufig sei nun aber dem, wie ihm wolle; für OLDENBERG ist nun die Kette, die die buddhistische Literatur mit der vedischen verbinden soll, ziemlich fest zusammengefügt. In der Brāhmaṇaperiode finden sich nun aber mehrere Beispiele der prosaisch-poetischen Kompositionsart, von denen die hervorragendsten die Geschichte des Śunaḥśepa (Ait. Br. VII, 13 ff.) und die Sage von Purūravas und Urvaśī (Ś.Br. XI, 5, 1 ff.)[3] sind. Ferner kommt dazu der aus spätvedischer Zeit stammende Suparṇādhyāya, der nach OLDENBERG unverständlich ist, wenn nicht hie und da Prosaeinlagen dagewesen wären, die uns freilich verloren gegangen sind, wohl aber aus der Version des Mahābhārata ihrem Sinne nach suppliert werden können. Aus dieser Zeit liegen also, wenn wir uns OLDENBERG anschliessen, tatsächlich echte 'Ākhyānas' vor, die uns die literarische Form, um die es sich hier handelt, klipp und klar vor die Augen stellen. Diese Periode liegt aber der des Rigveda nicht allzu fern, und warum sollte dann nicht auch zu der Zeit, da die hochheiligste Hymnensammlung der Brahmanen entstand, eine prosaisch-poetische Literaturart vorhanden gewesen sein. Bei dem ziemlich geringen zeitlichen Abstand zwischen Veda- und Brāhmaṇaperiode, für den OLDENBERG immer eingetreten ist, können jedenfalls chronologische Bedenken hier nicht ins Feld geführt werden.

Besonders der Suparṇādhyāya ist hier sehr verwendbar und wurde ja auch von OLDENBERG schon von Anfang an herangezogen.[4] Denn hier liegt doch ein vedischer — mag sein spät-

---

[1] KEITH JRAS. 1911, p. 986. Ähnliches hat auch HERTEL mehrmals hervorgehoben.

[2] Das wäre ja nur der Fall, wenn sich erweisen liesse, dass solche Vorträge in ihrer jetzigen Fassung um den Kern gewisser älter fixierter Verse aufgebaut wären. Das trifft ja aber bei solchen Texten überhaupt nicht zu.

[3] Daraus, das dies in GN. 1911, p. 441 ff. nicht namhaft gemacht worden ist, darf wohl nicht geschlossen werden, dass OLDENBERG an deren Charakter als Ākhyāna nicht mehr glaubt.

[4] ZDMG. XXXVII, 54 ff.

vedischer, aber den metrischen Verhältnissen nach entschieden vorbuddhistischer[1] — Text vor, dessen uns einzig und allein erhaltene metrische Bestandteile unzusammenhängend und unverständlich sind, und nur unter der Voraussetzung begriffen werden können, dass einst ein verbindender Prosarahmen da war; seines nicht feststehenden Wortlauts wegen wurde dieser aber nicht schriftlich fixiert und ist auf diese Weise verloren gegangen. Ferner muss wohl zugegeben werden, dass unter spätvedischen Texten gerade der Suparṇādhyāya in gewissen Beziehungen einigen Teilen des Rigveda am nächsten steht[2]; dann liegt es aber sehr nahe von diesem Punkt aus, auch auf den Rigveda schliessen zu wollen, und dabei sind es ja vor allem die *saṃvāda*-Hymnen, die ernsthaft in Betracht kommen können, um so mehr weil einige von ihnen (IV, 18; VIII, 100 (89), vgl. auch IV, 26—27) auch inhaltlich mit dem Suparṇādhyāya verwandt zu sein scheinen.[3]

Nun waren jene *saṃvāda*-Hymnen schon den altindischen Exegeten mehr oder weniger unverständlich — nach OLDENBERG jedenfalls absolut, da er der späteren bei Yāska, Ṣaḍguruśiṣya, Sāyaṇa u. a. kodifizierten Itihāsatradition überhaupt keinen Wert oder nur einen sehr bedingten hat beimessen wollen.[4] Und dies hat dann offenbar darin seinen Grund, dass die uralte Prosatradition schon lange vor der Zeit der ältesten Exegeten spurlos untergegangen war, was wiederum darauf beruht, dass jene Prosaeinlagen dem Wortlaut nach nicht fixiert waren, sondern jedem beliebigen Rezitator überlassen wurden. Also wurden von den ursprünglichen 'Ākhyānas' in den kanonischen Rigvedatext nur die strophischen Bestandteile aufgenommen, während die prosaischen Zitaten allmählich gänzlich ausstarben, was unzweifelhaft als auf einem riesenhaften Bruch in der gesamten Tradition beru-

---

[1] ZDMG. XXXVII, 74 ff.; vgl. auch GN. 1915, p. 513 ff.

[2] Diesen Beweisgrund urgiert sonderbarerweise nicht OLDENBERG sondern HERTEL (WZKM. XXIII, 340 f.), dessen Behauptung, der Verfasser von Sup. 30, 5 wollte das Stück in den Rigveda aufgenommen wissen, mir so ziemlich in der Luft zu schweben scheint. Wenn zur Zeit des Suparṇādhyāya der Rigvedatext nicht schon feststand, wo unter den *ṛcaḥ* sollte einem *solchen* Werke ein Platz eingeräumt werden?

[3] In Bezug auf RV. VIII, 100 (89) wollte OLDENBERG dies jedenfalls früher nicht annehmen; bei der Abfassung der Nachträge zu Ṛgveda II war ihm mein Artikel in WZKM. XXV, 290 ff. noch nicht bekannt, und ich weiss somit nicht, ob er mit ihm einverstanden ist.

[4] Vgl. KEITH JRAS. 1911, p. 987.

hend aufgefasst werden muss, denn anders liesse sich so etwas nicht begreifen.[1]

So liegt nun die Ākhyānatheorie fertig vor; die Ungereimtheiten, die sie unzweifelhaft in sich birgt, wurden teils durch ein scheinbares Übereinstimmen verschiedener Tatsachen, teils auch durch OLDENBERG's glänzende Darstellungsweise ziemlich unbemerkbar gemacht. Die Theorie wurde lange Zeit fast wie ein feststehendes Dogma aufgenommen.

OLDENBERG's Anhänger haben der Theorie in den Hauptsachen wenig Neues hinzugefügt, wie ja auch in der Beziehung wenig zu tun war. Nur dass GELDNER statt 'Ākhyāna' den unzweifelhaft richtigeren Namen 'Itihāsa' eingeführt hat — was OLDENBERG übrigens nicht aufgenommen hat — und zugleich den Beweis für die einstige Existenz eines Itihāsaveda durchführte; diesen Beweis hat SIEG noch weiter gestützt. Die Verdienste des SIEG'schen Buches sind übrigens sehr bedeutend und seine Resultate bleiben zum grössten Teil auch unabhängig von der Ākhyānatheorie bestehen. Der Hauptfrage hat er aber kaum etwas Neues hinzugefügt.

Bei einer Beurteilung der Ākhyānatheorie muss man m. E. davon ausgehen, dass diese weder selbst für alle Fälle ausreichend ist, noch durch eine andere, die allgemein gültig wäre, ersetzt werden kann.[2] Ich habe mich nicht überzeugen können, dass die Lieder des Rigveda, um deren Erklärung es sich ja eigentlich handelt, alle in derselben Weise beurteilt werden können oder dürfen; vielmehr scheinen sie mir manchmal ganz verschiedenen literarischen Gattungen anzugehören.

Wenn ich nun auf die Ākhyānatheorie etwas näher eingehe, so fange ich am besten von hinten an, d. h. ich möchte mit den spätesten Literaturerzeugnissen, die OLDENBERG für seine Hypothese verwertet hat, beginnen. Das sind nun die Jātakas. Es wäre nicht angebracht, hier näher auf die Entstehung und Stellung dieser Literaturgattung einzugehen, was ja übrigens grosse Bücher füllen würde; ich habe aber schon oben[3] ausgesprochen, dass ich die Ansichten OLDENBERG's über die Jātakasammlung im wesent-

---

[1] Die von OLDENBERG GN. 1911, p. 465 ff. für das Verschwinden der Prosa namhaft gemachten Gründe kann ich nicht gutheissen, worauf ich gleich zurückkomme.

[2] Darin stimme ich also KEITH völlig bei.

[3] Vgl. p. 44.

lichen teile, und nicht mit HERTEL[1] den literarischen Charakter des Jātaka für wesentlich unklar zu halten vermag. Nur darin weiche ich prinzipiell von OLDENBERG ab, dass ich die vorbuddhistischen Beispiele der Dichtungsart, zu denen die Jātakas gehören, für nicht aufgefunden halte. Es ist mir nämlich nicht möglich, bei dem unendlich weiten Abstand, den m. E. die buddhistische Literatur von dem Rigveda trennt[2], die eine direkt an die andere anzuknüpfen, umsomehr weil mir die verbindenden Glieder vorläufig ganz und gar zu fehlen scheinen. Obwohl OLDENBERG natürlich darin Recht hat, dass der altbuddhistische lehrhafte Dialog sich nahe an die literarische Form der Upaniṣaden anschliesst, und dass auch sonst zwischen buddhistischer und spätvedischer[3] Literatur sich vielfache Anklänge vorfinden, so vermag ich doch die Vorbilder des Jātaka in der vedischen Periode nicht zu entdecken. Eine Fabelliteratur gab es in dieser älteren Zeit nicht, oder — falls man sich bedachtsamer ausdrücken will — aus vorbuddhistischer Zeit ist eine solche uns nicht erhalten. Wo und wie in Indien die Tierfabel entstanden ist, wird wohl niemals klargelegt werden können, da uns jeder Einblick in die Verhältnisse der vorbuddhistischen Zeit versagt ist[4]; doch kann ich den Gedanken nicht gänzlich abweisen, dass die literarische Idee, verschiedene Tiere menschlisch reden, denken und handeln und in ganz und gar menschlischen Situationen auftreten zu lassen, ziemlieh nahe mit der detaillierten Entwicklung der Seelenwanderungslehre zusammenhängt, und somit erst in der späteren vedischen Periode ganz heimisch wurde.[5] Dass uns aber aus dieser Zeit keine Fabeln erhalten sind, lässt sich gut daraus erklären, dass aus dieser Zeit ja gar keine völkische Literatur, sondern nur ri-

---

[1] WZKM. XXIII, 278 ff. 343.

[2] Ich bemerke vorläufig, dass ich mich mit den Ansichten über das Alter des Veda, die JACOBI hervorgebracht hat, prinzipiell in Übereinstimmung befinde. Sie sind jedenfalls durch die neuesten Einwendungen von OLDENBERG und KEITH nicht widerlegt worden. Mir scheint es, dass die Tendenz im allgemeinen die ist, die Chronologie nach hinten auszudehnen, und dies wird auch in Indien zutreffend sein. Äusserst beachtenswert scheinen mir die Bemerkungen bei WINTERNITZ Gesch. d. ind. Lit. I, 246 ff.

[3] Auch an den Rigveda finden sich hie und da vereinzelte Anklänge (vgl. LANMAN Festgr. Roth, p. 187 f.), die doch sehr spärlich sein müssen.

[4] In Anbetracht dessen würde man beinahe mit BENFEY an buddhistische Entstehung der ganzen Gattung zu glauben geneigt sein; doch liegen wohl die Verhältnisse nicht mehr so einfach.

[5] Dass in der Geschichte von Kadrū und Vinatā eigentlich eine sehr alte Tiersage vorliegt, wird unten im Kap. V entwickelt werden.

tuelle, theologisch-philosophische und gelehrte Schriften vorliegen.[1] Dass eine gnomische Poesie, deren Fragmente wir auf Schritt und Tritt in der Jātakasammlung vorfinden, in vedischer Zeit vorhanden war, bezeugen uns ja die Texte zur Genüge; ob aber schon damals Sammlungen solcher Literatur tatsächlich vorlagen, scheint mir nicht bewiesen werden zu können und ist jedenfalls für die jetzige Frage völlig irrelevant. Das Jātakabuch enthält nun ferner auch grössere Balladen oder, man möchte beinahe sagen, kleinere Epen, die bisweilen in hunderten von Versen ausgesponnen werden; nun ist uns aber der Sagen- und Legendenschatz der vedischen Periode teils durch deren Literatur, teils auch durch das Mahābhārata in ziemlich weiter Umfassung bekannt, und es ist eigentlich merkwürdig, wie spärlich dieses Material in den Jātakas auftritt. So z. B. findet sich die Sage von Rāma in einer Gestalt, die sich neben der Fassung des Rāmāyaṇa als jünger erweist[2], und die Helden des Mahābhārata, die ohne Zweifel der spätvedischen Periode angehörten, sind dem Jātaka fast völlig unbekannt[3]; alte vedische und epische Heldennamen kommen fast nur in vereinzelten Aufzählungen oder in missverstandenen oder verballhornten Situationen vor; die Kṛṣṇasage ist von den Jātakaverfassern stark verändert und verdreht worden[4] u. s. w. Neben dem ziemlich vielen, das das Jātakabuch mit der vedisch-epischen Erzählungsliteratur gemeinsam hat, steht, soviel ich sehe, eine viel grössere Menge von Sagen- und Legendenstoff, der sich im Brāhmaṇa und Epos nicht wiederfindet, und der folglich einer völklicheren Literatur, deren vorbuddhistische Erzeugnisse uns nicht vorliegen, angehören muss. Mit der vorhandenen vedischen Literatur das Jātaka zu verknüpfen ist mir also nicht möglich; ebenso wie die Stoffe der Sammlung zum grössten Teil einer Volksliteratur entstammen, die uns nicht erhalten ist, scheint mir auch seine literarische Form keine uns vorliegenden älteren Vorbilder zu haben. Darin stimme ich also jedenfalls HERTEL[5] bei, dass ich es für unzulässig halte, die Jātakas als Hülfsmittel für die Rekonstruktion eines der altvedischen Literatur zugeschriebe-

---

[1] Ich meine natürlich nur, dass in spätvedischer Zeit Tierfabeln vorhanden gewesen sein können; die spezielle Ausbildung der Fabel zu Jātaka kommt m. E. nur auf die Rechnung der Buddhisten.

[2] JACOBI Das Rāmāyaṇa p. 84 ff.

[3] Vgl. auch WZKM. XXVIII, 237.

[4] Vgl. LÜDERS ZDMG. LVIII, 687 ff.

[5] WZKM. XXIII, 343.

nen Typus verwenden zu wollen. Die Ākhyānatheorie — wenn wir sie immer noch so nennen dürfen — ist für die Jātakaliteratur unzweifelhaft im grossen und ganzen zutreffend, kann aber nicht mit Hülfe gerade dieser Literatur weiter nach hinten geführt werden, da die Jātakas und die uns erhaltenen spätvedischen Texte zu völlig verschiedenen Gattungen gehören.[1]

Wir kommen ferner zu der epischen Literatur, deren intimer Zusammenhang mit der vedischen nicht zu verneinen ist.[2] OLDENBEBG hat schon ZDMG. XXXVII, 84 f. auf das sogenannte Pauṣyaparvan (MBh. I, 661 ff.) hingewiesen, das vorwiegend aus Prosa, aber mit hie und da eingeschobenen metrischen Teilen besteht. Er meint, dass sich das Stück durch grössere Einfachkeit von den umgebenden Partien scharf abhebe und somit einer Zeit angehöre 'in welcher die literarischen Eigentümlichkeiten der Brāhmaṇa-Periode ... noch nicht aufgehört haben fortzuwirken'. Das mag wahr sein; dass aber hier ein 'Ākhyāna' nach dem Muster OLDENBERG's vorliege, bestreite ich entschieden, wie das schon früher HERTEL[3] getan hat. Betrachten wir die eigentümliche und, wie ich gern glaube, sehr altertümliche Erzählung etwas näher: nach der für die Fortsetzung der Geschichte völlig irrelevanten Einleitung über Janamejaya, seine Brüder und den Hund sowie über den Purohita des Janamejaya, die ganz in Prosa abgefasst ist, kommt die eigentliche Haupterzählung, die von Dhaumya Ayoda (oder Apoda) und seinen Schülern und deren Fortsetzung, die Episode von Uttaṅka.[4] Erstere ist durchaus prosaisch mit Ausnahme des z. T. ziemlich rätselhaften Hymnus des Upamanyu auf die Aśvin, der Anklänge an vedische Sagen enthält, in der Sage von Uttaṅka kommen dagegen folgende metrischen Einlagen vor: zuerst in dem Gespräch zwischen ihm und seinem Lehrer Veda, wo letzterer mit den Worten *evaṃ hy āhuḥ* einen somit deutlich

---

[1] Zu bemerken wäre vielleicht an dieser Stelle, dass die älteren Erzählungen der Jainisten weniger oft die prosaisch-poetische Form aufweisen, vgl. LEUMANN WZKM. V, 116.

[2] Ich denke dabei natürlich eigentlich nur an das Mahābhārata, nicht das Kunstepos Rāmāyaṇa, indem sich übrigens keine 'Ākhyānas' finden.

[3] WZKM. XXIII, 285.

[4] OLDENBERG u. a. schreiben nur *Utaṅka;* in der 3. Auflage der BÖHTLINGK'schen Chrestomathie p. 56 ff. gibt GARBE aber überall *Uttaṅka,* was ich deswegen aufgenommen habe. Etymologisch lässt sich jedenfalls *Ut-taṅka* verteidigen (vgl. *ā-taṅka* u. s. w.), während *Utaṅka* völlig unerklärlich ist (*Utathya* bietet keine Parallele, da die ältere Form *Ucathya* lautet, *Utūla* ist nur verdorbene Lesart).

als Zitat bezeichneten Śloka rezitiert; weiter in dem Gespräch zwischen Uttaṅka und Pauṣya, wo dieser um zu begründen, warum er seinen Fluch nicht wiederrufen könne, sich folgendermassen ausdrückt: *kiṃ caitad bhavatā na jñāyate yathā* /

nāvanītaṃ hṛdayam brāhmaṇasya vāci kṣuro niśitas tīkṣṇadhāraḥ /
tad ubhayaṃ viparītaṃ kṣatriyasya vāñ nāvanītī hṛdayaṃ tīkṣṇadhāram[1] //

Also wiederum ein Vers, der offenbar zu der gangbaren Spruchliteratur gehört und halb als Zitat bezeichnet wird. Schliesslich sind in Versen die beiden Hymnen des Uttaṅka, nämlich auf die Schlangen (Śloka) und auf die Wunder in der Schlangenwelt (Triṣṭubh); von I, 833 an geht die Erzählung in Śloken — 838—839 in Triṣṭubh — fort, damit beginnt aber eine neue Episode, die die unmittelbare Veranleitung zu Janamejaya's Schlangenopfer erzählen will. In der ganzen Geschichte finden sich also an Versen nur der Aśvinhymnus des Upamanyu, die beiden kurzen Hymnen des Uttaṅka[2], sowie zwei Sprüche, die älterer Literatur entnommen sind und als Zitate bezeichnet werden. Alle Reden, die doch nach OLDENBERG eigentlich metrisch abgefasst sein müssten, sind in Prosa, und ich bin bei einer ziemlich genauen Durchlesung nicht einmal im Stande gewesen, etwaige in der Prosa eingeschlossene Überbleibsel einer einstigen strophischen Abfassung ausfindig zu machen.[3] Als Stütze für die Ākhyānatheorie ist also das Pauṣyaparvan völlig unbrauchbar, da es einfach eine Prosaerzählung mit eingestreuten Hymnen und Sentenzen ist.

Etwas anders verhält es sich mit dem von WINDISCH[4] besprochenen Stück MBh. III, 13141 ff., das in zwei von einander unabhängige Teile, die Geschichte von Parīkṣit und dem Froschkönige und die von Vāmadeva's Stuten zerfällt. Erstere ist ganz in Prosa abgefasst mit Ausnahme von zwei Versen, die in 13168 mit den Worten *ślokau cātra bhavataḥ* eingeführt werden und die

---

[1] Die Überlieferung ist schwankend, vgl. BÖHTLINGK Ind. Spr. 3414; Bull. de l'Acad. Imp. des Sciences de S:t-Pét. XXI, 403.

[2] Über den zweiten Hymnus vgl. WINDISCH ZDMG. XLVIII, 353 ff.

[3] Das einzige, was mir einigermassen auffällig scheint, ist der Ausdruck *paraṃ yatnam akarot* in v. 672, der, wenn ich nicht irre, in der Prosa nicht ganz geläufig ist; vgl. dagegen MBh. III, 2077 *sa prajārthe paraṃ yatnam akarot susamāhitaḥ* u. s. w. Wahrscheinlich ist so etwas völlig bedeutungslos; zudem steht der Ausdruck nicht einmal in einer Rede.

[4] Māra und Buddha p. 224; vgl. HERTEL WZKM. XXIII, 286 f.

vorher in Prosa gegebene Anrede des Froschkönigs rekapitulieren. HERTEL, der eine unübertroffene Handschriftenkunde besitzt, und dem somit hier grosse Autorität zukommt, meint, dass die Verse am ehesten einer ganz metrischen Fassung der Sage entstammen und erst durch einen Abschreiber am Rande einer Handschrift eingetragen wurden oder in irgend einer anderen Weise in den Text kamen, was sich ja ganz probabel anhört. Mit ihm kann ich die Prosa nicht für besonders altertümlich halten. Die Erzählung von Vāmadeva's Stuten wiederum beginnt in Prosa, setzt aber dann ausschliesslich in Strophen fort, die nicht nur Rede und Gegenrede, sondern auch Erzählung enthalten, genau so wie gewisse *saṃvāda*-Hymnen des Rigveda. Als 'Ākhyānas' lassen sich also auch diese Stückchen nicht in Ausspruch nehmen, da sie sich dem von OLDENBERG postulierten Schema nicht fügen. Dasselbe scheint auch mit anderen in der Purāṇaliteratur vorhandenen prosaisch-poetischen Partien der Fall zu sein.[1]

Ich schliesse also aus dem eben Angeführten, dass in der epischen Literatur der von OLDENBERG vorausgesetzte Typus des 'Ākhyāna' überhaupt nicht vorhanden ist. Dies mag entweder darin seinen Grund haben, dass das Epos aus älterer prosaisch-poetischer Literatur, die nicht mehr vorhanden ist, umgedichtet wurde, oder darin, dass sich eine solche Form in den Literaturgattungen, denen das Epos am nächsten steht, und aus denen es geschöpft hat, überhaupt niemals eingebürgert hatte. Wir wollen jetzt die Sache weiter nach oben verfolgen, um womöglich zu erfahren, welche der gestellten Alternativen die tatsächlich vorhandene ist.

Der Suparṇādhyāya, der anerkanntermassen der spätvedischen Periode angehört und mit dem Epos offenbar vielfache Berührungen hat, kann aus natürlichen Gründen hier nicht besprochen werden. Nur soviel darf ich schon jetzt sagen, dass ich für die Erklärung des Textes die Ākhyānatheorie als überflüssig betrachte, ohne deswegen die Auffassung gutheissen zu können, dass uns im Suparṇādhyāya ein Drama, oder eher ein Mysterium[2] vorliege.

In der Brāhmaṇaliteratur sind es ja die berühmten Erzählungen von Purūravas und Urvaśī (Ś.Br. XI, 5, 1, 1—17) und von Śunaḥśepa (Ait. Br. VII, 13, 1—18, 10) die man als Musterbeispiele des vorausgesetzten 'Ākhyāna' in Anspruch genommen hat. Er-

---

[1] Vgl. HERTEL WZKM. XXIII, 287.
[2] HERTEL WZKM. XXIII, 273 ff.

steres Stück ist schon so viel diskutiert worden[1], dass es eigentlich unnötig sein wird, sich hier weiter damit zu beschäftigen. Es kann kaum irgendwie zweifelhaft sein, dass hier niemals ein 'Ākhyāna' so wie OLDENBERG es sich gedacht hat, vorlag; vielmehr ist ganz sicher die Brāhmaṇaerzählung eigentlich von RV. X, 95 ganz unabhängig[2], was aus zwei Umständen besonders deutlich hervorgeht: erstens gibt die prosaische Erzählung die einzelnen Züge der Sage in der richtigen chronologischen Ordnung, wie es sich ja dort ziemt, wieder, während der Verfasser des Rigveda-Hymnus nur Anspielungen auf die Vorgeschichte — und jene zwar mitten im Liede — seinen Lesern mitteilt; zweitens enthalten offenbar die nach den vom Brāhmaṇaverfasser zitierten Strophen folgenden Prosazeilen keinen Kommentar, sondern sind von den Versen im grossen und ganzen unabhängig, was sich besonders bei dem Prosazusatz zu RV. X, 95, 2 deutlich zeigt. Übrigens ist es auch offenbar, dass das an zwei Stellen des Ś.Br. wiederholte *punar gṛhān ehi* am ehesten einen Anklang an *páreh́y ástam* in dem nicht zitierten V. 13 des Hymnus enthält[3], und es ist mir ferner unverständlich, warum denn der Brāhmaṇaverfasser, hätte er genau in Anschluss an das Lied geschrieben, die VV. 3—13 einfach ausschloss. Als Prosarahmen zu dem Hymnus ist die Brāhmaṇaerzählung absolut nicht verwendbar, was OLDENBERG[4] selbst z. T. zugibt, da er eine Kürzung von seiten des Ritualisten, der an dem 'Ākhyāna' eigentlich kein Interesse hatte, annimmt; ich glaube aber nicht an diese Kürzung, sondern meine wie schon früher[5], dass der Brāhmaṇaverfasser seine Materialien aus dem alten Itihāsamaterial, das auch dem Hymnendichter bekannt gewesen war, schöpfte und nur der grösseren Gelehrsamkeit willen[6] durch Einfügung einiger Strophen einen Hinweis auf das Vorhandensein der Sage auch im Rigveda einrückte. Dass diese Aufnahme von Rigvedastrophen den ursprünglichen Wortlaut der Prosaerzählung in der weiteren Überlieferung verrückt oder verändert haben kann, möchte ich schlechterdings nicht verneinen.

[1] Vgl. zuletzt HERTEL WZKM. XXIII, 287 ff.; KEITH JRAS. 1911, p. 990 ff.

[2] Vgl. auch WZKM. XXV, 309 f.

[3] Dies scheint mir ebenso wie der Anklang von *trih sma māhne vaitasena daṇḍena hatād akāmāṃ sma mā ni padyāsai* (Ś.Br. XI, 5, 1, 1), an RV. X, 95, 5: *triḥ sma máhnaḥ śnathayo vāitasénotá sma mé 'vyatyāi pṛṇāsi* / darauf hinzuweisen, dass Erzählung und Hymnus eine gemeinsame Vorlage voraussetzen.

[4] GGA. 1907, p. 69 f.

[5] WZKM. XXV, 309.

[6] Vgl. WZKM. XXV, 309 A. 2.

Dass in der Sage von Purūravas und Urvaśī ein 'Ākhyāna' vorliegt, das verneine ich aber ganz bestimmt.

Viel schwieriger zu beurteilen scheint mir das zweite von OLDENBERG ins Feld geführte Musterbeispiel, die Geschichte des Śunaḥśepa, über dessen Verwendung im Ritual u. s. w. wir genau unterrichtet sind.[1] Beim ersten Anblick scheint es nämlich, als ob wenigstens in gewissen Teilen dieser Erzählung ein oder mehrere 'Ākhyāna's' vorliegen könnten. Die Sage wird bekanntlich damit eingeleitet, dass zu dem kinderlosen Hariścandra die beiden Seher Parvata und Nārada kommen; von H. über den Wert des Sohnes befragt (in einem Verse) antwortet Nārada mit zehn Versen gnomischen Inhalts[2], in Bezug auf welche man sich kaum geneigt fühlt, sie der ältesten Erzählung zuzuschreiben. Sie scheinen für eine alte Volkssage wenig passend zu sein, eher kannte sie wohl der literarische Bearbeiter aus dem zu seiner Zeit kursierenden Strophenmaterial gnomischen Inhalts[3] und fand es gut passend seine Komposition damit zu verschönern. Danach folgt dann die echte alte Volkssage von Hariścandra, Rohita und Varuṇa, von Rohita's Wanderungen und Begegnungen mit Indra, von dem Kaufe des Śunaḥśepa und seinem unnatürlichen Vater Ajīgarta Sauyavasi.[4] Hier ist alles Prosa mit Ausnahme der fünf Verse, die Indra mit bestimmten Zwischenräumen zu Rohita spricht; sie sind freilich gnomischen Inhalts und können sehr wohl älterer Literatur entstammen, aber trotzdem scheint es mir nicht so ganz ausgemacht, dass sie nicht auch von dem Prosaverfasser stammen könnten. Jedenfalls hat er sie für sein Thema adoptiert, das beweist mir die Ansprache *rohita* in V. 1, die natürlich auf den Rohita der gesamten Erzählung hindeuten muss.[5] Insoweit liegt

---

[1] Vgl. besonders WEBER SBBAW. 1891, p. 776 ff.

[2] Ob diese Verse ursprünglich zu einem oder mehreren Gedichten gehörten (THOMAS bei KEITH JRAS. 1911, p. 989 n. 1) ist wohl für die Beurteilung des ganzen Stückes völlig irrelevant. Übrigens handelte es sich bei dieser Art von Literatur kaum um verschiedene 'poems', sondern nur um Strophen oder Strophensammlungen, die in weiteren Kreisen kursierten.

[3] Ohne hier näher auf diese Verse eingehen zu können erinnere ich nur an die Ähnlichkeit zwischen z. B. V. 5: *kiṃ nu malaṃ kim ajinaṃ kim u śmaśrūṇi kiṃ tapaḥ* und buddhistischen Versen gnomischen Inhalts wie Dhp. 394 (= Jāt. 138, 1; 525, 2): *kiṃ te jaṭāhi dummedha kiṃ te ajinasāṭiyā* u. s. w.

[4] Dass diese Erzählung sehr alt ist, beweist wohl doch der Umstand, dass hier vom Anfang bis zum Ende das Menschenopfer als etwas ganz natürliches vorausgesetzt wird. Die Opposition trifft ja eigentlich nur den entmenschten Vater, der seinen eigenen Sohn gegen Geld abschlachten will.

[5] Welche Schlussfolgerungen KEITH aus diesen Versen gezogen hat, ist schon oben erwähnt worden und braucht nicht weiter behandelt zu werden.

also kein 'Ākhyāna' vor, da ja in einem solchen Rede und Gegenrede — die Höhepunkte der Erzählung — strophisch abgefasst sein sollen, was hier ja nicht der Fall ist. Nach dieser alten, schlichten Sage folgt nun die Fortsetzung, die Lösung des Śunaḥśepa von dem Opferpfosten, nachdem er mit den ihm zugeschriebenen Hymnen RV. I, 24—30 verschiedene Götter angerufen hat, sowie seine Aufnahme als Sohn des Viśvāmitra. Es ist unverständlich, wie man überhaupt in dem Kapitel mit den eingestreuten Ṛkversen wirklich ein 'Ākhyāna' hat sehen können, denn offenbar muss dies eine von einem Ritualisten bewerkstelligte späte Zudichtung der alten Sage sein. Zudem können ja, wie HERTEL[1] nachgewiesen hat, die Rigvedahymnen teilweise gar nicht in den Mund des Śunaḥśepa gelegt werden, da sie wahrscheinlich eine ältere, anders gestaltete Form der Sage voraussetzen, wo es sich nur um das Eingreifen des Varuṇa für die Befreiung eines gewissen Śunaḥśepa handelte.[2] Was endlich die letzte Episode, die von Ajīgarta's Versuch wieder seines Sohnes habhaft zu werden und dessen Adoption durch Viśvāmitra betrifft, so sind dort die Gespräche und das Ende der Erzählung ausschliesslich in Versen abgefasst; es kann kaum in Abrede gestellt werden, dass gerade dieses Stück dem von OLDENBERG postulierten Typus vielleicht am nächsten entspricht, doch braucht man ja wegen dieser kleinen Episode nicht von einem 'Ākhyāna' zu sprechen, sondern kann es einfach als ein episches Stück bezeichnen. Von der Form der epischen Dichtung unterscheidet es sich nicht wesentlich; die Prosazusätze sind eigentlich unnötig und schränken sich meistens auf Personenanweisungen ein, die den epischen *Janamejaya uvāca, Nala uvāca* u. s. w. sehr nahe stehen. Ich halte es also für ausgeschlossen, dass man das *Śaunaḥśepam ākhyānam*[3] als Beweis für die Ākhyānatheorie in Anspruch nehmen kann, da es sich aus verschiedenartigen Stücken zusammensetzt, von denen keines ein eigentliches 'Ākhyāna' ist.[4]

Neuerdings hat nun OLDENBERG GN. 1911, p. 464 f. diesen

---

[1] WZKM. XXIII, 293 f.

[2] RV. I, 24, 12—13 (in V. 13 ist wohl *drupada* = *yūpa*); in TS. V, 2, 1, 3; Kāṭh. XIX, 11 heisst es nur, dass Śunaḥśepa von Varuṇa ergriffen *(gṛhīta)* war, sich aber aus seinen Fesseln befreite. Zu den Śunaḥśepa-Hymnen vgl. auch OLDENBERG Prolegomena p. 225 f.

[3] Ait. Br. VII, 18, 10.

[4] Auch die erneute Behandlung der Sage durch OLDENBERG GN. 1911, p. 461 ff. hat mich nicht überzeugnen können. Freilich werden dadurch die Argumente KEITH's ganz hinfällig, wie sie es eigentlich ohnehin waren.

Beispielen für seine Theorie mehrere andere aus der Brāhmaṇaliteratur hinzuzufügen gesucht. Als bedeutendstes soll wohl die Kaṭhopaniṣad gelten, die ja unzweifelhaft einige einleitenden Prosazeilen neben den Versen enthält; man fragt sich aber, ob es nicht ein bisschen ungereimt ist, dass ein Gedicht von siebzig Versen[1] höchstens vier Zeilen Prosa, die alle gerade am Anfang stehen, enthält. Soviel ich sehe, will OLDENBERG auch keine Prosa an anderer Stelle supplieren, was ja auch ungereimt wäre, da die Prosa nicht z. T. erhalten, z. T. aber geschwunden sein könnte. Von dem Ākhyānacharakter der Kaṭhopaniṣad kann ich mich also nicht überzeugen.[2] Was die kleinen Erzählungen in MS. IV, 8, 1 (= Kāṭh. XXX, 1) und Ch. Up. IV, 3; V, 11 betrifft, von denen die letzteren einen einzelnen Vers enthalten, die erstere zwei, so scheinen sie mir doch viel zu unbedeutend um allein die ganze Theorie aufrecht halten zu können; ob übrigens die mystischen Verse in Ch. Up. IV, 3, wirklich dort original sind, darf wohl trotz den darin vorkommenden Namen einstweilen zweifelhaft erscheinen. Was endlich Ś.Br. XI, 5, 5, das von einem Kampfe der Götter und Dānavas handelt, betrifft, so scheint mir die Beurteilung des Stückes schwierig zu sein; gehören doch gerade Götter- und Dämonenkämpfe zu den Gegenständen, die das Ś.Br. XI, 1, 6, 9 und Sāyaṇa als wirkliche *itihāsa's* bezeichnen, was ja gut passen würde. Zudem kommen ja hier mitten in der erzählenden Prosa Reden in strophischer Fassung vor, was vorzüglich zu OLDENBERG's Theorie stimmt. Ich vermag aber nicht zu beurteilen, in welchem Verhältnisse Prosa und Verse zu einander stehen, ob die Verse nicht möglicherweise getrennt werden könnten, oder ob sie vielleicht aus anderer Quelle stammen[3] und in eine ursprünglich prosaische Erzählung eingezwängt worden sind. Unklar wie das Stück ist, vermag ich es aber nicht als Stütze für die Theorie zu verwerten, wenn sich die grösseren ins Feld geführten Erzählungen

---

[1] Ich nehme dabei natürlich nur den Adhyāya I (26 + 25 + 19 VV.) in Rechnung.

[2] Bedeutungslos ist die Einwendung bei KEITH JRAS. 1911, p. 985 n. 1, dass die Quelle der Upaniṣad in TBr. III, 11, 8 nur Prosa enthält. Denn wie weiss man, dass nicht eine noch ältere Quelle in Versen vorhanden gewesen ist; die Tradition setzt ja mit Naciketas das Lied RV. X, 135 in Verbindung, was ja nicht richtig zu sein braucht (vgl. OLDENBERG Rgveda II, 350 f.), doch aber darauf hinweisen mag, dass man sich des Vorhandenseins älteren Materials bewusst war.

[3] Dafür spricht wohl die sonderbare Erwähnung von Janamejaya's Opfer im Schlussverse, was hier wenig zu passen scheint.

aus der Brāhmaṇaliteratur als nicht hingehörig erwiesen haben. Ob eine erneute Durchprüfung der ganzen einschlägigen Literatur weiteres Material, das zuverlässiger wäre, zu Tage fördern wird, weiss ich nicht, glaube es aber kaum, da ein so ausgezeichneter Kenner der vedischen Literatur wie OLDENBERG doch alles, was überhaupt erwägenswert sein kann, geprüft haben wird.

Auf Grund der bisherigen kurzen Erwägungen komme ich also zu etwa folgenden Resultaten:

1. *In Bezug auf die Jātakaliteratur ist die Ākhyānatheorie wenigstens in grosser Ausdehnung richtig; da aber die eventuellen vorbuddhistischen Muster der Jātakas — die Volksliteratur der ausgehenden vedischen Periode — nicht vorhanden sind, die Jātakas andrerseits mit der uns erhaltenen spätvedischen Literatur in keinem direkten Zusammenhang stehen, können wir mit Hülfe jener Texte nicht auf die literarischen Verhältnisse der vorhergehenden Periode weiter schliessen.*

2. *In der epischen Literatur sind keine echten 'Ākhyānas' vorhanden; die Beispiele, die man als solche in Anspruch genommen hat, lassen sich besser anders erklären.*

3. *Der Suparṇādhyāya ist kein 'Ākhyāna'*, was unten weiter ausgeführt werden soll.

4. *Die Geschichte von Purūravas und Urvaśī und die Geschichte des Śunaḥśepa lassen sich keineswegs nach den Regeln der Ākhyānatheorie erklären. Sonstige sichere Beispiele des von* OLDENBERG *postulierten Typus sind in der Brāhmaṇaliteratur überhaupt nicht vorhanden.*

Mit der Pāliliteratur anfangend sind wir also durch die epische und die spätere vedische Periode bis an die Schwelle der Rigvedazeit gelangt. Auf Grund der oben aufgestellten Sätze können wir die Behauptung wagen, *dass in der nachrigvedischen Periode das von* OLDENBERG *postulierte 'Ākhyāna' überhaupt nicht vorhanden war, sondern erst in der Pāliliteratur und dort ohne genetischen Zusammenhang mit den literarischen Erzeugnissen der älteren Zeit auftritt.*

Da nun OLDENBERG[1] die Ausdehnung seiner Ākhyānatheorie auch auf den Rigveda gerade dadurch begründen wollte, dass der von ihm konstruierte Ākhyānatypus nicht nur in der Pāliliteratur, sondern auch in den Schriften der epischen und Brāhmaṇaperiode vorliegt, so wird die Theorie natürlich dadurch ihrer hauptsäch-

[1] ZDMG. XXXIX, 52 ff.

lichen Stütze beraubt, dass es durch HERTEL u. a. — ebenso wie hier oben — erwiesen worden ist, dass in jenen Literaturen ein derartiges Ākhyāna nicht existiert hat. Vergegenwärtigen wir uns nämlich, dass die Jātakas, auf die einzig und allein die Ākhyānatheorie anwendbar zu sein scheint, offenbar in der älteren Literatur keine Vorbilder haben, so gelangen wir, wollen wir auch für den Rigveda die Theorie aufrecht halten, zu der Schlussfolgerung, dass entweder der Rigveda mit den Jātakas in näherem Zusammenhang steht, was offenbar ungereimt ist, oder dass der Ākhyānatypus einst zur Zeit des Rigveda lebendig war, dann kurz nachher ausstarb und schliesslich Jahrtausende später in einer völlig verschiedenen Literatur wieder zu Tage trat, was mindestens ebenso ungereimt sein muss. So scheint es schon auf diesem Wege mit grosser Glaubwürdigkeit erwiesen werden zu können, dass die Ākhyānatheorie auf den Rigveda keine Verwendbarkeit besitzt; es gibt aber m. E. auch andere Gründe, die da unzweideutig beweisen, dass der von OLDENBERG mit so grossem Scharfsinn konstruierte literarische Typus niemals in dem ältesten Denkmal indischen Geistes existiert hat.

Von mehreren hervorragenden Forschern[1] ist vielfach betont werden, dass die Hymnen, die OLDENBERG durch seine Theorie hat erklären wollen, gar keiner Prosazusätze bedürftig sind; man meint nämlich, der Dialog wäre so klar und einfach, Rede und Gegenrede stimme so vorzüglich zu einander, dass Prosaeinlagen nur die Schönheiten der Komposition verderben würden, ohne irgendwie den Sinn zu verbessern. Bisweilen mag dies zutreffend sein, wie in dem Dialog der Saramā mit den Paṇi's (RV. X, 108), den ja HERTEL[2] als eins seiner ersten und vornehmsten Beweisstücke gegen OLDENBERG verwendet hat. Ich möchte aber durchaus nicht behaupten, dass sich alles überall so glatt erklären lässt wie gerade in jenem Liede — im Gegenteil, ich möchte beinahe sagen, dass an manchen Stellen dieser sonderbaren Hymnen mir eine wirklich alte erklärende Prosa, die uns die unverfälschte uralte Tradition darböte, ungemein willkommen wäre. Und dennoch glaube ich gar nicht, dass sie jemals vorhanden gewesen ist. Dies hat HERTEL[3] zuerst durch allgemeine Betrachtungen zu erhärten gesucht, die darauf ausgehen, dass Hymnen, die uns völlig unbegreiflich sind, doch ihrem einstigen Publikum völlig

[1] LÉVI, HERTEL, v. SCHROEDER u. a.
[2] WZKM. XVIII, 60 f.
[3] WZKM. XVIII, 59 ff.

begreiflich gewesen sein müssen. Dies ist wahr — wenigstens unter gewissen Bedingungen, denn auch in einem deutschen Auditorium wird es Leute geben, die Schillers 'Hektor und Andromache' nicht verstehen — aber allgemeine Gesichtspunkte haben in diesen Fragen nur einen sehr bedingten Wert. Ich stimme HERTEL im Prinzip völlig bei, da auch ich nicht glaube, dass es jemals gebräuchlich gewesen ist, dem Publikum völlig unverständliche Stücke vorzutragen — mit der Ausnahme möglicherweise, dass es sich um magische Beschwörungen u. dgl. handelt, was ja hier gar nicht der Fall ist.[1] Doch lassen sich unschwer neben den Einwendungen allgemeiner auch solche mehr spezieller Natur ausfindig machen, und solche sind ja tatsächlich auch ins Feld geführt worden.

Die indische Exegetik ist offenbar sehr alt; zu welcher Zeit eine exegetische Tätigkeit zuerst einsetzte, entzieht sich leider unseren Untersuchungen völlig und wird es wohl auch immer tun. Wir wissen aber, dass Yāska — für uns der Exeget κατ' ἐξοχήν — vor Pāṇini und zwar wohl beträchtliche Zeit vor ihm lebte, und jener Pāṇini mag eher dem 6. oder 5. als dem 4. vorchristlicher Jahrhundert angehören.[2] Nun ist aber Yāska offenbar der letzte Vertreter einer langen Reihe von Exegeten, der die Resultate der gelehrten Tätigkeit seiner Vorgänger in einem Kompendium zusammengefasst hat, indem er mehrere dieser Vorgänger nennt. Bei Yāska finden wir aber ebensowenig wie bei irgendeinem seiner Nachfolger auch nur die leiseste Andeutung, dass ihnen das prosaisch-poetische Ākhyāna, das OLDENBERG voraussetzt, irgendwie bekannt war, noch weniger dass es im Rigveda existierte.[3] Ein solches Schweigen ist ohne Zweifel bedeutungsvoll. Ferner ist zu bemerken, dass Yāska mehrmals[4] *itihāsa's* und *ākhyāna's* nennt; niemals aber sagt er, dass diese im Rigveda existierten, sondern nur, dass man zu diesem oder jenem Rigvedavers eine derartige Geschichte erzählte. Auch bezeichnet er in Nir. IV, 6 das Lied RV. I, 105 als *brahmetihāsamiśram ṛṅmiśraṃ gāthāmiśram*, was nicht mit OLDENBERG[5] gerade als für die

[1] Man vergleiche, was ich schon WZKM. XXV, 308 in aller Kürze ausgeführt habe.

[2] Vgl. oben p. 18 mit A. 4.

[3] Vgl. KEITH JRAS. 1911, p. 986 f. Diese Einwendung können natürlich HERTEL und v. SCHROEDER, deren dramatische Theorie ebensowenig traditionelle Stütze hat, nicht erheben.

[4] Vgl. oben p. 18 ff.

[5] ZDMG. XXXVII, 80.

Existenz des 'Ākhyāna' beweisend gebraucht werden darf; vielmehr scheint mir diese Stelle zu beweisen, dass Yāska sehr gut von den *ṛcaḥ,* d. h. den eigentlichen rigvedischen Versen, sowohl die *gāthāḥ,* Verse, die kein kanonisches Ansehen genossen, sondern einem in weiteren Kreisen kursierenden Material epischen und gnomischen Inhalts angehörten, wie auch *itihāsa,* d. h. Erzählungsstrophen, zu trennen wusste.[1] Da wir uns nun weiter erinnern, dass schon in der Brāhmaṇaliteratur *itihāsa* auch die alte Itihāsasammlung, den fünften Veda, deren Existenz durch GELDNER und SIEG festgestellt worden ist, bezeichnet[2], so wird man wohl getrost annehmen dürfen, dass Yāska wenigstens an einer solchen Stelle von den *ṛcaḥ* = Rigveda den *itihāsa* = Itihāsaveda trennen wollte. Dann ist es aber auch klar, dass er den *itahāsa*'s im eigentlichen Sinne keinen Platz innerhalb des Rigveda zuerkennen wollte, wenn auch in diesem Texte Erzählungsstrophen vorkommen; darauf werde ich aber in anderem Zusammenhang ausführlicher eingehen.

Vorausgesetzt aber, dass man dem argumentum ex silentio keinen Wert beimisst und die aus Nir. IV, 6 gezogenen Schlussfolgerungen überhaupt nicht gutheisst, so begegnet den Vertretern der Ākhyānatheorie eine andere Einwendung, die sie noch weniger los werden können: wenn es wirklich zur Zeit des Rigveda prosaisch-poetische Erzählungen gab, die in diesen Text aufgenommen wurden, warum ist dann die Prosa spurlos zu Grunde gegangen?[3] OLDENBERG hat von Anfang an geantwortet: weil die Verse fixiert waren, die Prosa aber ihrem Wortlaut nach nicht feststand, sind eben nur erstere in den Text aufgenommen worden. Neuerdings[4] ist OLDENBERG wiederum auf denselben Gegenstand, der sonst merkwürdigerweise wenig erörtert worden ist, zurückgekommen und will dabei gerade den Beweis führen, dass der Wortlaut der Prosa in älterer Zeit nicht feststand: im Ait. Br. VII, 18, 11 ff. hören wir über den Vortrag des *Śaunaḥśepam ākhyānam,* dass der Hotar auf goldenem Kissen sitzend es dem König rezitierte, der Adhvaryu aber jede *ṛc* mit *om,* jede *gāthā* mit *tathā* begleitete. 'Werden damit nicht auch diese Verse ähnlich wie die *ṛcaḥ* . . . über den Prosaverlauf der Erzählung als

---

[1] Vgl. auch KEITH JRAS. 1911, p. 986, der dasselbe zu meinen scheint, die Sache aber nicht näher ausgeführt hat.

[2] Vgl. besonders SIEG Sagenstoffe p. 20 ff. Man vergleiche auch WEBER SBPrAW. 1891, p. 769 ff.

[3] Vgl. KEITH JRAS. 1911, p. 987 f.

[4] GN. 1911, p. 466 ff.

bedeutsamer hinausgehoben? Gleichviel ob wir diese Bewertung billigen, sie scheint Tatsache'.[1] Ich möchte doch an OLDENBERG die — wie es mir scheint — ziemlich natürliche Frage stellen, wo dann bei dem Verlesen der Prosa diese Exclamationen hätten eingeschoben werden sollen. Die uns vorliegende Paragrapheneinteilung kommt ja dabei nicht in Betracht, und auch die — wohl erheblich spätere — indische Gewohnheit auch in der Prosa Silbenzählung zu gebrauchen hilft uns ja nicht weiter. Ich glaube, OLDENBERG wird es doch eigentlich nicht merkwürdig finden, dass man die Verse, die ja sozusagen im Texte natürliche Anhaltspunkte markierten, besonders durch einen Ausruf unterstrich, während man die Prosa, die in eintöniger Rezitation so ziemlich ohne distinkte Pausen vorgetragen wurde, ganz ruhig hinfliessen liess. Aus diesem Grunde schliessen zu wollen, dass der Wortlaut der Prosa nicht feststand scheint mir doch etwas zu voreilig. Weiter meint OLDENBERG, dass der geeignete Platz für jene prosaisch-poetischen 'Ākhyāna's' sich gerade im Rigveda fand: 'hier aber, wo Alles auf Versform des zu Lernenden eingerichtet war, hätte die Aufnahme eines prosaisch-poetischen Textes ebenso schlecht in die Umgebung gepasst, wie die Aufnahme des blossen Verses gut passte: ganz zu schweigen vom Vorteil der Verringerung des ohnehin schon mehr als hinlänglichen Lehrstoffes.'[2] Möge der ausgezeichnete Kenner des Rigveda es mir verzeihen, wenn ich ihm hier einen nicht unbedeutenden Widerspruch vorwerfe: wenn in dem Rigveda 'die Aufnahme des blossen Verses gut passte' — d. h. hier dasselbe wie 'ausschliesslich passte' — warum in aller Welt nahm man dann in jene Sammlung Stücke, die aus *Vers und Prosa* bestanden, auf? Ich glaube, dass jene Frage weder vermieden noch beantwortet werden kann. Und weiter: 'die Verringerung des . . . Lehrstoffes' scheint mir kaum mit indischer Gewohnheit ganz übereinstimmend zu sein. Denn bei der mündlichen Tradition haben ja die Inder zu allen Zeiten wahrhaft Wunderbares geleistet, und dass sie einen so hochheiligen Text wie den Rigveda der Bequemlichkeit wegen geschmälert hätten, scheint mir wirklich wenig glaublich. Einem gläubigen Inder würde das wohl beinahe als ein sacrilegium vorkommen.

Vielmehr verhält es sich wohl so, dass an einem Texte, der einmal in den Rigveda aufgenommen worden war, keine einzige Silbe mehr freiwillig verändert wurde. Wären schon zu dieser

[1] GN. 1911, p. 467.

[2] GN. 1911, p. 467 f.

Zeit prosaisch-poetische 'Ākhyāna's' vorhanden gewesen, und wären sie für die Aufnahme in den Rigveda passend befunden worden, dann hätte man sie ganz sicher unversehrt mitgenommen und weiter tradiert. Dass sich aber in dem jetzigen Text des Rigveda, der offenbar sehr alt ist[1], weder in den fraglichen Hymnen noch anderswo eine einzige prosaische Zeile findet, ist schon ein Beweis dafür, dass zu der Zeit, wo die Hymnendichtung sich vollzog, die prosaisch-poetische Form, wie wir sie aus den Jātakas und anderen Werken der späteren Literatur kennen, noch nicht existierte.

Nun meint aber KEITH[2], dass es doch tatsächlich in Indien in uralter Zeit einen prosaisch-poetischen Text gegeben habe, nämlich die ursprünglichste Rezension des Yajur-Veda, die sowohl dem weissen, wie den schwarzen Texten zu Grunde lag. Nach ihm 'no one who has compared the texts can doubt that there was at one time a prose text of the Yajurveda which must have been carefully handed down until radically different schools developed their own individual texts. We are thus carried farther than ever back to a period when prose also was carefully preserved alongside with the Mantras of the Yajurvedas. The prose, as is well known, explains the Mantras and the rites which are accompanied by the Mantras, and the question inevitably presents itself, on what grounds can we claim that the loss of the prose, which was an essential part of the Ākhyānas, was a natural thing, when the prose of the Saṃhitās and Brāhmaṇas, which is not half so closely related to the Mantras, is preserved, clearly and beyond doubt, with jealous care?' Nach KEITH hätte also die Urrezension des Yajurveda nicht nur Mantras sondern auch die sie umgebende und erläuternde Prosa enthalten, und da nun diese Prosa wirklich erhalten ist — aber nur in dem schwarzen Yajurveda — so fragt man sich unwillkürlich, warum jemals die Prosa der Ākhyānadichtungen geschwunden sei. Nach KEITH würden also die Texte des schwarzen Yajurveda unzweifelhaft die ältere Gestalt dieser Saṃhitā darstellen, während der weisse durch spätere Ausscheidung der brāhmaṇaartigen Teile entstanden wäre.[3] Diese Theorie wird aber von OLDENBERG GN. 1911, p. 466 A. 1

---

[1] Vgl. u. a. die Untersuchungen bei OLDENBERG Prolegomena p. 271 ff.

[2] JRAS. 1911, p. 987 f.

[3] Dies ist auch die Meinung von WINTERNITZ Gesch. d. ind. Lit. I, 149, der aber zwischen den verschiedenen Rezensionen keinen Grossen Zeitraum annimmt.

bestritten; wenn er nun meint, dass 'die Mantras des Yajurveda ... durch und durch sakraler Heiligkeit erfüllt, natürlich von vornherein eine Chance auf Bewahrung, die sie über die Vergleichbarkeit etwa mit der Erzählungsprosa . . . erhebt, hatten', so kann ich ihm nicht folgen, denn die sakrale Heiligkeit gilt doch in Bezug auf den Rigveda in noch höherem Maasse. Wenn er aber unter Verweisung auf seine früheren Darlegungen[1] behauptet, dass weder die schwarze noch die weisse Rezension des Yajurveda die Ur-Saṃhitā treu wiedergibt, so stimme ich ihm völlig bei. Dass die älteste Rezension auch die brāhmaṇaartigen Bestandteile mit den Mantras untrennbar verbunden enthielt, scheint mir eine sehr kühne, durch nichts zu beweisende Annahme zu sein. Denn es ist doch viel glaublicher, dass gewisse Schulen die prosaischen Elemente, die sonst immer einer jüngeren Zeit angehören, in späteren Perioden ihrer Saṃhitā einverleibt haben, als dass die Vājasaneyins jene Bestandteile einfach aus ihrem Texte hätten fallen lassen. Übrigens scheinen mir die Yajurveda-Texte und die vorausgesetzte, dem Rigveda angehörige Ākhyānadichtung so völlig inkommensurabel zu sein, dass es der Mühe kaum Wert sein kann, sie mit einander zu vergleichen oder aus den Verhältnissen des einen etwaige Schlussfolgerungen auf die der anderen ziehen zu wollen.

Die Verhältnisse scheinen mir also nirgends für die Ākhyānatheorie günstig zu sein; aus den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet scheinen mir die Tatsachen sich gegen dieselbe zu sträuben. Dass es zur Zeit der vedischen Hymnendichtung prosaische Erzählungen gab, fällt ja niemandem ein, ernsthaft verneinen zu wollen, denn das hiesse ja behaupten, dass die Leute sich überhaupt nur in poetischer Form ausgedrückt hätten. Was ich aber bezweifle ist, dass die prosaische Erzählung zu jener Zeit in literarische Form gebracht worden war, und noch mehr, dass es schon damals eine prosaisch-poetische Dichtungsart im Sinne OLDENBERG's, für die wir erst in der Jātakaliteratur Belege finden, gab. Da für eine solche Annahme nichts zu sprechen, vielmehr alles mir auf ihre Unwahrscheinlichkeit zu deuten scheint, können wir, glaube ich, getrost behaupten, dass es *weder zur Zeit des Rigveda noch in der Brāhmaṇaperiode oder der epischen Literatur 'Ākhyānas' im Sinne* OLDENBERG'*s gegeben hat. Solche sind vielmehr erst innerhalb einer völklichen Literatur, die die Vorbilder für die Jātakas u. s. w. abgab, entstanden.*

[1] Prolegomena p. 290 ff.

Die Ākhyānatheorie beschränkt sich aber nicht auf Indien, sondern hat sogar für die von ihr postulierte literarische Form auf indogermanisches Alter Anspruch erhoben. Von vornherein scheint es mir wenig angebracht, für die indogermanische Urzeit an ausgebildete literarische Kompositionsarten zu denken, und besonders wäre es ja sehr bemerkenswert, falls schon in jener prähistorischen Periode eine im Grunde so komplizierte Dichtungsart wie die prosaisch-poetische sich entwickelt hätte. Da aber LEUMANN[1] sogar an indogermanische Metrik gedacht zu haben scheint, so wäre es ja nicht undenkbar, dass man immer noch an dem Gedanken an indogermanisches Alter des Ākhyānatypus festhängen könnte, weshalb hier kurz auf die Frage eingegangen werden mag. Dass mir im allgemeinen hier kein selbständiger Urteil zusteht, brauche ich wohl kaum vorauszuschicken.

WINDISCH[2], der zuerst die Ākhyānatheorie wissenschaftlich zu begründen suchte, ging bei seiner Untersuchung von den irischen Sagen — vor allem von dem längsten von allen, dem Táin bo Cúalnge — aus. Nun sind die irischen Sagen ja fast durchgehend in prosaisch-poetischer Form abgefasst; so sagt z. B. einer der hervorragendsten jetzt lebenden Keltisten[3]: '. . . poetische Partien, die nur selten in einer Erzählung ganz fehlen; sie werden *gern an die Stelle direkter Rede eingesetzt*[4], manchmal in solcher Ausdehnung, dass die Prosa mehr nur als das Gerüst erscheint, das die poetische Ausschmückung umrahmen soll.' Wie man schon aus dieser kurzen Charakteristik ersieht, nähert sich die Form der irischen Sagen dem von OLDENBERG vorausgesetzten Typus in höchst bedeutendem Grade: prosaische Umrahmung, Reden und Gegenreden öfters — obwohl nicht ausschliesslich — in strophischer Form. Ein kurzes Beispiel wird vielleicht den mit keltischer Literatur unbekannten Lesern die Sache am besten vor die Augen führen. Ich wähle das bei WINDISCH Ir. Texte I, 96 ff. aus dem Book of Leinster herausgegebene Stück *Scel mucci Mic Dáthó* ('Die Erzählung von dem Schwein des Sohns der Stummen')[5], das etwa folgendermassen verläuft: (*Prosa*). Ein König von Leinster, der 'Sohn der Stummen' (*Mac Dáthó*) genannt wurde, hatte einen Hund, der sein ganzes Reich behütete. Einmal kamen

---

[1] Zur nordar. Sprache u. Lit., Strassburg 1912, p. 1 ff.

[2] Verh. d. 33. Philologenvers. p. 16 ff. = Rev. Celt. V, 86 ff.

[3] THURNEYSEN Sagen aus dem alten Irland, Berlin 1901, p. VI.

[4] Von mir gesperrt.

[5] Übersetzt bei THURNEYSEN Sagen aus dem alten Irland, p. 1 ff.

zu ihm Boten von Alill und Medb, dem Königspaar von Connaught, um den Hund zu verlangen; und zur selben Zeit fanden sich in demselben Auftrage Botschafter von Conchobar, dem Könige von Ulster, ein. Reden der Botschafter. Der König von Leinster verfällt einem tiefen Nachdenken, was von seiner Gemahlin bemerkt wird, weshalb sie ihn darüber befragt. (*Verse*). *Die Königin* fragt in *zwei Versen* nach der Ursache seines Kummers; dann *ein Vers des Königs,* einen Spruch enthaltend: man soll sich den Frauen nicht vertrauen; *Vers der Königin:* sage es doch! ein anderer findet oft die Lösung; *drei Verse des Königs:* der Hund wird verlangt, weder Conchobar noch Alill und Medb dürfen abgewiesen werden, denn dann droht Unglück; *Vers der Königin:* gib ihn beiden Parteien, so mögen sie sich gegenseitig vernichten; *Vers der Königs:* ich werde deinem Rat Folge leisten. (*Prosa*). Beiden Parteien wird der Hund versprochen; am selben Tage kommen die Heere nach Leinster, und der König liess zu ihrer Verpflegung ein riesengrosses Schwein abschlachten. Es erhebt sich um die Zerlegung des Schweines ein Wettstreit, worin vorläufig Ket, der Sohn Matas, aus Connaught, alle seine Gegner verhöhnt, bis endlich Conall, ein Held aus Ulster, eintritt. (*Verse*). Ket begrüsst Conall, dieser erwiedert den Gruss. (*Prosa*). Conall zerstückelt das Schwein, gibt aber den Connachtern nur die zwei Vorderfüsse. Streit der beiden Parteien und Flucht der Connachter.[1]

Der grössere Teil der Erzählung verläuft also in Prosa. Zuerst kommt die prosaische Einleitung, dann aber — und das ist besonders wichtig — in neun Versen das Gespräch des Königs und der Königin von Leinster, das unzweifelhaft insoweit den Höhepunkt der Erzählung bildet, als durch den dort gegebenen und gutgeheissenen Rat die ganze folgende Entwicklung der Sage abhängig ist. Das übrige ist in Prosa mit Ausnahme der gegenseitigen Begrüssungen der beiden Helden Ket und Conall. Es scheint mir unzweifelhaft zu sein, dass, wenn wir derartig aufgebaute Erzählungen innerhalb der Brāhmaṇaliteratur hätten, die Ākhyānatheorie auf ganz anderen Füssen stehen würde. Nun findet sich aber, wie oben mehrmals hervorgehoben wurde[2], etwas derartiges erst innerhalb der Jātakaliteratur, dessen vorbuddhistische Vorbilder nicht mehr vorhanden sind, und es wäre ja sehr schlecht

[1] Nebensachen, die für den Gang der Haupthandlung keine Bedeutung haben, sind natürlich hier nicht berücksichtigt worden.

[2] Vgl. oben pp. 47 f. 51 ff. 61.

angebracht einen ursprünglichen inneren Zusammenhang zwischen der Pāliliteratur und den irischen Sagen annehmen zu wollen. Wie alt die eine oder andere Dichtungsart ist, kann wohl nicht im Einzelnen ausgemacht werden[1], ist aber für die Frage ihres ursprünglichen Zusammenhanges so ziemlich irrelevant. Denn bei dem Abstand in Raum und Zeit, der die indische Literatur von der irischen trennt, kann m. E. von vornherein an gemeinsamen indogermanischen Ursprung des von der irischen Sage und dem Jātaka vertretenen Typus keine Rede sein. Aus der scheinbaren Übereinstimmung gewisser indischer Texte mit den irischen Sagen wird also ein indogermanisches 'Ākhyāna' nicht rekonstruiert werden können.[2]

Auch in den altgermanischen Dichtungen — besonders den altnordischen — hat man eine 'gemischte' prosaisch-poetische Form zu erweisen gesucht, wie aus der kurzen, aber einsichtigen Übersicht bei WINTERNITZ WZKM. XXIII, 127 ff. hervorgeht. Die Theorie, dass in den Eddaliedern und in den ältesten prosaisch-poetischen Berichten bei Saxo die Prosa zugleich mit den Strophen entstanden und von diesen unlösbar sei, stammt offenbar von MÜLLENHOFF[3], und ist dann von KOEGEL u. a. weiter entwickelt und sogar in Verbindung mit der Ākhyānatheorie gestellt worden. Von einigen Germanisten wird sogar für den 'gemischten' Typus indogermanisches Alter angenommen, während andere wie z. B. HEUSLER vorsichtigerweise nur an parallelle Erscheinungen innerhalb des Indischen und des Germanischen denken. Letzterer Ansicht schliesst sich auch WINTERNITZ[4] an. Ich kann mir natürlich über die prosaisch-poetische Form der altnordischen Dichtung absolut kein Urteil beimessen, nur soviel möchte ich behaupten, dass jene, wenn sie wirklich uralt ist, ebensowenig wie die Gestalt der irischen Sage dazu ausreicht, für den 'gemischten' Typus indogermanisches Alter zu erweisen.

Schliesslich hat man wohl auch für die homerischen Epen eine prosaisch-poetische Vorstufe voraussetzen wollen. Ich stimme aber

---

[1] Über das Alter der Jātakadichtung — die übrigens m. E. ältere Vorbilder voraussetzt — kann hier natürlich nichts näheres gesagt werden. Was die irischen Sagen betrifft, so meint ja die einheimische Tradition im Allgemeinen, dass die Motive aus der Zeit vor und um Christi Geburt stammen; wie alt aber die literarische Form ist, weiss man wohl überhaupt nicht.

[2] Vgl. auch KEITH JRAS. 1911, p. 983.

[3] ZfdA. XXIII, 151 ff.

[4] WZKM. XXIII, 128 A. 1. Vgl. auch KEITH JRAS. 1911, p. 983 f.

Keith[1] völlig bei, wenn er sich für unfähig erklärt, irgendwelche Spuren einer solchen älteren Dichtungsart in der Ilias oder der Odyssee zu entdecken. M. E. ist auch niemals eine solche, teilweise in Prosa abgefasste Vorstufe der ältesten griechischen Dichtung vorhanden gewesen, was wohl damit zusammenhängt, dass überhaupt die poetische Diktion — was mir auch in der Natur der Sache zu liegen scheint — viel früher literarisch ausgebildet wurde als die prosaische. Gerade die Verhältnisse während der ältesten Periode altindischer Literatur, wie sie hier oben und anderswo skizziert worden sind, scheinen mir für die Richtigkeit dieses Satzes einzutreten.

Bei den äusserst grossen Schwierigkeiten, die die Gāϑā's des Avesta der Interpretation bereiten, ist es wohl kaum besonders bemerkenswert, dass man auch auf sie die Ākhyānatheorie zu beziehen versucht hat. Geldner[2] hat diesen Gedanken näher ausgeführt: bedeutungsvoll schien ihm zuerst der Name *gāϑā,* den er mit dem Gebrauch des indischen Wortes *gāthā,* das ja sowohl epische oder gnomische wie auch in der nordbuddhistischen und der klassisch-dramatischen Literatur eingestreute Strophen bezeichnet; dann wies er ferner darauf hin, dass jede Gāϑā ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, dass sie aber zugleich zu kurz sei, um allein eine ganze Predigt bilden zu können. Daraus wird nun ferner erschlossen, dass einleitende, verbindende und abschliessende Prosa einmal vorhanden gewesen sei, dass sich mit anderen Worten auch Zaraϑuštra der prosaisch-poetischen Form bediente, die Oldenberg und Geldner für die Zeit des Rigveda voraussetzten; indoiranisches Alter würde demnach dem Ākhyānatypus zukommen. Ferner zieht Geldner aus mehreren Stellen des Avesta — vor allem aus Y. 5, 8 — den Schluss, dass während *gāϑā* die ganze Komposition bedeutet, die Wörter *afsman* die poetischen Bestandteile und *vačastašti* die Prosa bezeichnen.[3] In Y. 58, 8 soll die Bedeutung 'Satz in Prosa' ganz deutlich sein, da dort eine Stelle aus der *Haptaŋhāiti* angeführt ist, die ja in Prosa

---

[1] JRAS. 1911, p. 984.

[2] Ved. Stud. I, 286 ff.

[3] Bartholomæ hatte schon früher *afsman* als 'Verszeile', *vačastašti* aber als 'Strophe' gedeutet. Diese Auffassung hält er noch immer aufrecht, worüber weiter unten. Eine andere Deutung von *vačastašti,* die nicht den richtigen Sinn trifft, gibt Darmesteter Et. Ir. II, 116 ff.; ZA. I, 477 n. 1; sonderbarerweise gibt D. das Wort an anderer Stelle (ZA. III, 105, 112) mit 'strophe, stance' wider.

geschrieben ist.[1] Aus verschiedenen Tatsachen sucht also GELDNER es glaublich zu machen, dass ein Prosarahmen ursprünglich bei den Gāϑā's vorhanden gewesen sei, der aber später schwand. Aus teilweise anderen Gründen hat BARTHOLOMÆ[2] dieselbe Schlussfolgerung gezogen, indem er sagt: 'Nun setzt die Art und Weise ihrer (:der Gāϑā's) Darstellung voraus, dass der Hörer nicht nur mit den Verhältnissen und Begebenheiten, auf die gelegentlich Bezug genommen wird, völlig vertraut war, sondern ebenso auch mit den Lehren der zaraϑuštrischen Religion. Das lässt darauf schliessen, dass die Verspredigt entweder durch Prosavorträge unterbrochen war, in denen die dort nur angedeuteten Dinge in breiterer Ausführung behandelt wurden, oder aber, dass sie den Schluss einer Predigt bildete, darin der zuvor in Prosa vorgetragene Stoff in gebundener und darum leichter behältlicher Form zusammengefasst war. Ich halte das letztere für das Wahrscheinlichere. Aber auch so werden kurze erläuternde Einschiebungen nicht ganz vermeidlich gewesen sein, insbesondere bei dialogisch gefassten Gāϑā's (z. B. Y. 29) die Bezeichnung dessen, dem die Worte in den Mund gelegt sind.'[3] Da also die beiden vornehmsten Kenner des Avesta wesentlich dieselbe Meinung zu hegen scheinen, dürfte man wohl glauben, dass die Frage nicht besonders zweifelhaft sein kann; doch glaube ich kaum, dass die Sachen sich so ganz glatt zurechtlegen lassen.

In einer Frage divergieren GELDNER und BARTHOLOMÆ jedenfalls scharf, denn während GELDNER das Wort *vačastašti* als 'Satz in Prosa, Prosarede' auffasst, fasst es letzterer noch immer[4] als 'Strophe der Gāϑā's' auf. Beweisend scheint mir N. 50: *+spəntā.mainyūm +vačastaštīm*[5] *xšvaš vahištəm srāvayeiti* 'die mit *Sp. M.* beginnende Strophe (und) sechs *Aša* gebete soll er aufsagen' (BARTHOLOMÆ), wo *vačastašti* natürlich absolut nicht 'Prosa, Prosasatz' bedeuten kann. Auch N. 42: *yō gāϑanąm ōyəm vāčim apayāiti aēvąm vā vačastaštīm* 'wer ein einziges Wort[6] oder eine

[1] GELDNER lehnt mit Recht den Versuch TH. BAUNACK's Stud. II, 303 ff. ab, für die *Haptaŋhāiti* ursprüngliche metrische Gestalt zu erweisen.

[2] Die Gatha's des Avesta, Strassburg 1905, p. IV f.

[3] REICHELT, der ja das iurare in verba magistri immer sehr schön exemplifiziert, gibt diesen Satz BARTHOLOMÆ's als ganz axiomatisch wider, vgl. Avest. Elemb. p. 13; Avesta Reader p. 169 f.

[4] Vgl. Air. Wb. 1340 mit Lit.

[5] *vačastištəm* Ms., °*taštəm D.*

[6] Air. Wb. 1335.

einzige Strophe der Gāϑā's übergeht'.[1] Keine Stelle — die übrigen sind Y. 58, 8 und Vr. 13, 3[2] — erhebt jedenfalls gegen eine solche Deutung des Wortes einen Widerspruch, und somit fällt die Stütze, die GELDNER aus der Bedeutung dieses Wortes holen möchte. Weiter kommt nun aber in Betracht, dass meines Wissens die Tradition — die ja doch in Bezug auf den Avesta stark zerrüttet ist — absolut nichts von einem prosaischen Gāϑā-Text zu berichten weiss; auch würde man wohl erwarten, dass irgendwo in dem jüngeren Avesta sich ein Zitat aus dieser Prosa, wäre sie tatsächlich einmal vorhanden gewesen, erhalten hätte.[3] Das ist ja aber nicht der Fall. Und weiter fragt man sich, ob nicht auch innere Gründe gegen die Annahme, dass einst ein Prosarahmen vorhanden gewesen sei, sprechen. Natürlich können hier die einzelnen Gāϑā's nicht von diesem Gesichtspunkt aus behandelt werden, doch mögen einige Einzelheiten etwas näher beleuchtet werden.

Leider ist uns ja über die rituelle Verwendung, den *viniyoga*, der einzelnen Gāϑā's eigentlich nichts bekannt, was natürlich ihre Beurteilung sehr erschwert. Deutlich ist aber, dass wenigstens einige dieser Stücke nur bei einer speziellen Gelegenheit haben verwendet werden können; das typischste Beispiel ist ja Y. 53, das bei der Heirat der Pouručistā und des J̌āmāspa entstanden sein, und worin Zaraϑuštra selbst die VV. 1—3 und 5—9, J̌āmāspa aber den V. 4 gesprochen haben soll.[4] Dass diese alte Tradition richtig ist, bezweifle ich nicht, obwohl die Gāϑā sonst der Interprätation fast unüberwindliche Schwierigkeiten darzubieten scheint. Ich darf aber annehmen, dass BARTHOLOMÆ, wenn auch im Einzelnen seine Interprätationen bisweilen bezweifelt werden können, im grossen und ganzen den Zusammenhang des Liedes richtig erfasst hat, und ich muss dann gestehen, dass es mir nicht verständlich ist, wo eigentlich die Prosaeinlagen eingefügt werden sollten. Die von BARTHOLOMÆ seiner Übersetzung beigefügten

---

[1] Air. Wb. 149; ebensowohl liesse sich wohl die Form aus *apa-yā-* (Air. Wb. 1282) herleiten.

[2] Dazu kommt *vačastaštivat̰* 'Strophenweise' in der stehenden Phrase *yō gāϑā̊ frasrāvayat̰ +afsmainivąn vačastaštivat̰* 'wer die Gāϑā's rezitiert nach Zeilen und strophenweise' Y. 57, 8; N. 23. 24.

[3] Besonders für GELDNER, der ja *vačastašti* als 'Prosa' auffasst, die somit zur Zeit der Abfassung des jüngeren Avesta hätte vorhanden sein müssen, scheint mir dies ein schwieriges Problem zu sein.

[4] Vgl. z. B. BARTHOLOMÆ Die Gatha's des Avesta p. 118 f.; REICHELT Avesta Reader p. 205.

Anweisungen '(Zaraϑuštra spricht), (J̌āmāspa spricht)' sind kaum absolut notwendig, und somit könnte man sich nur denken, dass eine Prosaeinleitung die näheren Umstände bei der Hochzeit erzählt hätte. So was wäre ja denkbar, es fragt sich aber m. E., ob denn zu einem Hochzeitslied notwendig auch eine Erzählung von der Hochzeit selbst gehören muss. Weiter das Y. 29, das durchgehend dialogisch abgefasst ist, und wo es mir absolut unmöglich zu sein scheint, Prosaeinschübe einzupassen. Ich muss gestehen, dass ich jene Äusserung von BARTHOLOMÆ[1] nicht verstehe, Prosazusätze wären gerade in dieser Gāϑā notwendig, um den Sprecher jedes einzelnen Verses zu bezeichnen. Denn diese Anweisungen stehen ja doch — freilich in strophischer Form — in dem Texte selbst; man vergegenwärtige sich nur ganz kurz die tatsächlichen Verhältnisse:

V. 1. *Xšmaibyā gə̄uš urvā gərəždā* 'Euch klagte die Seele des Stiers';[2]

» *2.* *adā tašā gə̄uš pərəsat̰ ašəm* 'da fragte der Schöpfer des Stiers das Aša';

» *3.* *ahmāi ašā ... paitī. mravat̰* 'ihm antwortete Aša';[3]

» *4.* Keine Anweisung; nach BARTHOLOMÆ Rede des Aša, was aber wegen der Schlussworte: *adā nə̄ aŋhat̰ yaϑā hvō vasat̰* 'so wird es uns ergehen, wie ér will' schlecht passt. Eher sind wohl die Sprecher hier dieselben wie im

» *5,* wo sich freilich keine einleitende Anweisung findet, die aber wegen der Worte *mə̄ urvā gə̄uščā azyå* 'meine Seele und die der trächtigen Kuh' überflüssig wäre. Der Vers wird — wie m. E. auch der vorhergehende — den Seelen des Urrinderpaares in den Mund gelegt;

» *6.* *at̰ ə̄ vaočat̰ ahurō mazdå* 'da sprach er selbst, Mazdāh Ahura';

» *7.* Nach BARTHOLOMÆ gehören die zwei ersten Zeilen dem M. A., die letzte dem Rinderpaare; es scheint sonderbar, dass Ahura M. sich selbst als *ahurō ... ašā hazaošō* 'Ahura, der mit Aša gleichgewillte', was doch im Munde des höch-

[1] Die Gatha's des Avesta p. V.

[2] Die Übersetzungen sind durchgehend die von BARTHOLOMÆ.

[3] Nach BARTHOLOMÆ soll die letzte Zeile dieser Strophe dem *tašā gə̄uš* in den Mund gelegt werden; den Grund verstehe ich nicht — Fortsetzung von Aša's Rede anzunehmen ist doch wohl einfacher.

sten Gottes ein bisschen zu bescheiden klingt, bezeichnet. Vielmehr gehört wohl der ganze Vers dem Rinderpaare;

V. 8. Nach BARTHOLOMAÆ Vohu Manah, was durch die Anrede in der letzten Zeile des vorigen Verses nahe gelegt wird;

» *9.* *at̰čā gə̄uš urvā raostā* 'und ein Jammern erhob da die Seele des Stiers';

Nach BARTHOLOMÆ dem Zaraϑuštra gehörig, nur die letzte Zeile von V. 11 von dem Rinderpaare gesprochen. Die Anrufungen an verschiedene Gottheiten sowie die singula-
» *10.* rische Form machen es notwendig, den Z. als Sprecher an-
» *11.* zunehmen; die letzte Zeile fasse ich als einen Allgemeinen Segensspruch von seiten des Zaraϑuštra für die von ihm vorher mit dem Worte *mašā* 'o Menschen' angeredete Gemeinde auf.

Die Unterredung spielt sich also (wohl im Himmel)[1] zwischen der Seele des Stieres (bzw. des Urrinderpaares), dem Schöpfer des Stieres[2], Aša, Ahura Mazdāh und Vohu Manah ab; wie in den vedischen Dialogliedern der menschliche Sänger öfters den oder die Schlussverse spricht, so sind hier dem Zaraϑuštra, dem Propheten des höchsten Gottes, die beiden letzten Verse zugeteilt — er hat sie 'geschaut', um mit den indischen Exegeten zu reden. Es scheint mir, dass sich alles ganz glatt erklären lässt; zu fünf Versen von elf sind direkte Anweisungen über den Sprecher im Texte selbst vorhanden, bei den übrigen kann m. E. darüber kaum ein Zweifel walten. Wo wäre hier für Prosazusätze der geeignete Platz?

So verhält es sich, wie mir scheint, auch mit den übrigen Gāϑā's. Wenn man sie genau durchliest, so bekommt man doch m. E. nicht den Eindruck, dass hier etwas fehlt, das durch vermittelnde Prosaeinlagen ersetzt zu werden braucht. Vielmehr scheint mir jedes Stück ein in sich geschlossenes Ganzes zu bilden, das — von den interpretatorischen Schwierigkeiten abgesehen — sich ganz gut verstehen lässt. Dass übrigens jede Gāϑā, um eine Predigt zu sein, zu kurz ist, scheint mir keine überzeugende Einwendung zu sein, so lange wir absolut nichts von der ursprünglichen Verwendung und Rezitationsweise dieser Literatur wissen. Viele — ja, die meisten — Hymnen des Rigveda sind eher kürzer als länger als die Mehrzahl der Gāϑā's, was bedeutsam scheint,

[1] BARTHOLOMÆ Die Gatha's des Avesta p. 9.
[2] Über diesen vgl. BARTHOLOMÆ Air. Wb. 645 f.

weil diese beiden Dichtungsarten wohl doch gemeinsame Muster voraussetzen. In der Metrik stimmen ja die Gāϑā's im grossen und ganzen mit dem Veda überein[1], und wahrscheinlich wurden sie — gleichgültig ob von Zaraϑuštra oder nicht — im Anschluss an ältere Vorlagen gedichtet, die ihrerseits mit den Rigvedahymnen gemeinsame indoiranische Muster voraussetzen. Auf diese älteren, voravestischen Hymnen spielt wahrscheinlich die ϑεογονίη bei Herodot I, 132 an, die natürlich nicht die der zaraϑuštrischen Religion gehörigen Urkunden meinen kann. Reste dieser altiranischen Hymnen liegen wohl in jüngerer Umarbeitung in den Yašt's vor.[2] Ebensowenig wie nun aber im Rigveda einstige Prosazusätze vorhanden gewesen sind, war dies wohl in jener ältesten iranischen Dichtung der Fall, nach deren Vorbildern die Gāϑā's m. E. gedichtet worden sind. Übrigens wäre es wohl denkbar, dass die Lehren der zaraϑuštrischen Religion, die in den Gāϑā's mehr oder weniger ausführlich gestreift werden, im allgemeinen weiter in Prosa hätten ausgelegt werden müssen[3], wenn tatsächlich alle Gāϑā's Lehrgedichte wären. Das ist aber absolut nicht der Fall. Die schon behandelten Y. 29 und 53 ausgenommen, finden wir in Y. 28 m. E. einen reinen Hymnus, in Y. 34 und anderen Gebete und gar keine Lehrgedichte; auch die Schilderung der Visionen in Y. 43 ist vielmehr als Hymnus, jedenfalls nicht als Lehrgedicht zu beurteilen. Jedermann muss wohl aber zugeben, dass in Hymnen und Gebeten in Versform erklärende oder vermittelnde Prosazusätze herzlich wenig am Platze sind, ja, sogar niemals vorkommen. Somit scheint mir Alles eher dafür zu sprechen, dass in den Gāϑā's niemals Prosaeinlagen vorhanden gewesen sind.

Weder indogermanisches noch indoiranisches Alter des 'Ākhyāna' lässt sich also erweisen, vielmehr scheint mir alles darauf hinzudeuten, dass die prosaisch-poetische Form literarisch von beträchtlich viel jüngerem Datum sein muss. Sicher belegt finden wir sie vor allem in den irischen Sagen, über deren Alter nichts Bestimmtes gesagt werden kann, und in den Jātakas, deren vorbuddhistische Vorlagen eine völkliche Fabel- und Erzählungsliteratur gewesen sein muss, die mit der vedischen herzlich wenig zu tun hatte. Die Ākhyānatheorie erweist sich also weder für

---

[1] Vgl. z. B. Reichelt Avesta Reader p. 184 mit Lit.

[2] Vgl. Reichelt Avesta Reader p. 94; die Bedeutung von *yašti-*'Verehrung durch Gebet oder Opfer' passt gut zu dem von Herodot geschilderten Vorgang.

[3] Vgl. Bartholomæ Die Gatha's des Avesta p. IV f.

den Veda noch für den Avesta als zutreffend, und damit dürfen wir sie wohl für jetzt für genug behandelt betrachten. Sie war sehr scharfsinnig ausgedacht und ausgeführt, lässt sich aber mit den uns vorliegenden Tatsachen nicht in Einklang bringen. Wir wenden uns demnach zu der von LÉVI, HERTEL und V. SCHROEDER befürworteten dramatischen Theorie um zu prüfen, ob es dieser gelungen ist mit den diskutierten Fragen besser fertig zu werden.

Als ich zuerst V. SCHROEDER's geistreiches Buch 'Mysterium und Mimus im Rigveda' zu lesen bekam, fühlte ich mich — das muss zugestanden werden — von seinen Argumenten völlig überzeugt. Die grosse Menge ethnographischen Materials, das hier als Beweisgrund vorgeführt wird, besitzt auch viel grössere Überzeugungskraft als die spärlichen Andeutungen bei LÉVI und die allgemeinen Gründe und vereinzelten, z. T. sicher unrichtig gedeuteten Stellen der indischen Literatur, mit denen HERTEL seine Theorie zu stützen sucht. Lange Zeit habe ich geglaubt, dass nur diese dramatische Theorie den Schlüssel zum Verständnis der vedischen *saṃvāda*-Lieder darbieten könnte. Bei der näheren Beschäftigung mit dem Suparṇādhyāya, den HERTEL für ein Mysterium erklärt hatte[1], stiegen aber leise Zweifel bei mir auf, und eine erneute Durchforschung der ganzen Frage hat mir die endgültige Überzeugung gebracht, dass die dramatische Hypothese ebensowenig wie die Ākhyānatheorie im Stande ist, alle Schwierigkeiten ein für alle mal bei Seite zu schaffen. Die Gründe meiner neuerworbenen Überzeugung suche ich im folgenden kurz darzulegen.

HERTEL[2] hat nachgewiesen, dass die rigvedischen Hymnen — wie die indische Poesie überhaupt — nicht rezitiert, sondern gesungen wurden. Das dies im wesentlichen richtig ist, bezweifle ich nicht, ob aber daraus notwendig folgen muss, dass die Dialoghymnen von mehreren Sängern vorgetragen werden mussten, ist mir durchaus nicht klar[3]; das Mahābhārata besteht doch zum grössten Teil aus Reden, ja, sogar aus Dialogen, und doch bestätigt uns die Tradition, dass es von einem einzigen Sūta vor-

[1] WZKM. XXIII, 273 ff.
[2] WZKM. XVIII, 59 ff. 137 ff.; XXIII, 273 ff.
[3] Vgl. OLDENBERG GGA. 1909, p. 67 f.

getragen wurde. Könnte es sich nicht mit den *saṃvāda's* des Rigveda, die doch unzweifelhaft der epischen Literatur sehr nahe stehen, ebenso verhalten? Doch darüber mag später etwas ausführlicher gehandelt werden. Ferner meint nun v. SCHROEDER[1] bewiesen zu haben, dass mit den vedischen Dialoghymnen nicht nur Musik und Gesang, sondern sogar auch Tanz verbunden war. Er stützt sich dabei teils auf ethnographische Parallellen, die freilich sehr beleuchtend sein können, kaum aber in diesem Falle beweisend sind, teils auch auf vereinzelte Stellen des Rigveda selbst, wo gewisse Götter als Tänzer oder als irgendwie mit Tanz in Verbindung stehen dargestellt werden — Stellen, deren Beweiskraft wegen ihres spärlichen Vorkommens und ihrer teilweisen Unklarheit wohl kaum völlig so gross sein kann, wie es v. SCHROEDER meint.[2] Die *saṃvāda*-Hymnen — sowie einige mit ihnen verwandte Lieder des Rigveda — wären also, wenn wir die Meinungen HERTEL's und v. SCHROEDER's zusammenfassen, kleine kultliche Dramen gewesen, die von mehreren Auftretenden unter Begleitung von Musik, Tanz und mimischer Aktion — z. T. sogar in Masken — gesungen wurden; und zwar hat v. SCHROEDER es versucht, unter Verwendung eines grossen ethnographischen Vergleichsmaterials aufzuzeigen, wo im Ritual jedes einzelne dieser Lieder seinen ursprünglichen Platz gehabt hat.

Die hauptsächliche Einwendung, die sich sofort gegen diese Theorie erhebt, ist durch v. SCHROEDER[3] selbst in gebührender Weise beachtet werden, die nämlich, dass das spätere vedische Ritual, das wir doch im Einzelnen sehr gut kennen, und überhaupt die ganze spätere Literatur absolut nichts von einem derartigen dem Rigveda gehörigen kultlichen Drama zu erzählen weiss. Diese Einwendung wird in zweifacher Art zurückgewiesen: teils soll das rigvedische Ritual ein völlig anderes gewesen sein als das spätere, das uns in den eigentlichen Ritualbüchern begegnet, teils soll das rigvedische Drama im Aussterben begriffen sein und überhaupt keine Fortsetzung in der späteren Literatur gehabt haben.

---

[1] Myst. u. Mimus p. 13 ff., vgl. auch LÉVI Le théâtre indien pp. 307 ff. 333.

[2] Ich kann nicht auf die Myst. u. Mimus p. 37 ff. namhaft gemachten Stellen im einzelnen eingehen. Sie scheinen mir grösstenteils sehr unklar zu sein — auch die einheimische Tradition scheint mit ihnen nicht ins Reine gekommen zu sein. Auf den Aufsatz über 'Göttertanz und Weltentstehung' in WZKM. XXIV, 1 ff. komme ich unten zurück; ich glaube jedenfalls nicht, dass der Vers RV. X, 72, 6, um den sich die Frage dort eigentlich dreht, richtig gedeutet worden ist, vgl. auch KEITH JRAS. 1911, p. 998 n. 4.

[3] Myst. u. Mimus pp. 35 ff. 68 ff.

Beide diese Gründe setzen einen Riss in der Tradition, einen klaffenden Zwischenraum zwischen dem Rigveda und der ganzen übrigen Literatur Indiens voraus, der zu gewaltig wäre, als dass man ihn eigentlich für möglich halten könnte. Wie das Ritual zur Zeit des Rigveda in jedem einzelnen Punkte beschaffen war, wissen wir nicht und werden es wohl nie zu wissen bekommen;[1] dennoch kennen wir es soweit, dass wir behaupten können, es stimme in mehreren Hauptpunkten mit dem späteren genau überein, obwohl vor allem die Terminologie eine viel reichere und vielleicht auch nicht eine so festgefügte und wohlgeordnete war, wie sie es nachher wurde. Indem enthält das uns aus den Brāhmaṇa's und Sūtra's genau bekannte Ritual neben vielem, was von den Priestern verkünstelt und verschnörkelt worden ist, so viel Uraltes, von dem wir behaupten dürfen, dass es in indischer Zeit nie anders gewesen ist, dass wir wohl annehmen müssen, der Unterschied zwischen rigvedischem und yajurvedischem Ritual sei kaum allzu gross gewesen. An einen völligen Riss in der Tradition, wobei das dem Rigveda geläufige Ritual total verloren gegangen wäre, kann ich ebensowenig glauben wie daran, dass die uns vorliegende einheimische Exegese ohne jeden Anschluss an uralter Tradition völlig auf eigene Faust von den Exegeten ausgeklügelt worden ist. Wenn v. SCHROEDER dagegen behauptet, das von ihm vorausgesetzte vedische Drama bezeichne überhaupt das Ende einer Entwicklung, die im Hinschwinden begriffen war, und von der aus keine Fäden zur späteren dramatischen Literatur gezogen worden sind, so befindet er sich damit in Opposition gegen LÉVI[2] und HERTEL[3], die beide andere Ansichten hegen. Besonders HERTEL glaubt im Suparṇādhyāya und in den viṣṇuitischen Yātrā's eine Fortsetzung des rigvedischen Dramas sehen zu müssen, die zugleich eine Zwischenstufe zwischen diesem und dem klassischen Schauspiel bilden — ein Gedanke, der wohl, wenn wir überhaupt die Ansichten von der Existenz eines rigvedischen Dramas teilen, als der natürlichste bezeichnet werden muss. Dass diese alten Mysterien und Mimen im folgenden gar keine Nachkommen gehabt hätten, ist ein paradoxaler Gedanke, den v. SCHROEDER auf keine Weise hat glaublich machen können.

Nun verhält es sich freilich so, dass das spätvedische Ritual an Zeremonien, die wir als dramatische Aufführungen bezeichnen

[1] Vgl. HILLEBRANDT Rituallit. p. 11 ff.
[2] Le théâtre indien p. 307.
[3] WZKM. XVIII, 166 ff.

müssen, gar nicht ganz leer ist. WINTERNITZ[1] hat einige dieser Begebenheiten zusammengestellt, wie den beim Sākamedha gebräuchlichen Traiyambakahoma[2], den Somakauf, der unzweifelhaft mit einem ganzen Schauspiel verbunden ist, die Mahāvratafeier u. s. w. Würde man hier alles, was überhaupt in Frage kommen könnte, aus der Rituallitératur zusammenstellen, so würde sich eine nicht verächtliche Liste ergeben. Doch das alles hilft uns hier nicht weiter, denn kein einziger *saṃvāda* wird bei diesen Begebenheiten gebraucht, von keinem jener Lieder wissen wir, dass es tatsächlich bei einem derartigen kultlichen Drama den Text abgab. So bleiben wir noch immer in Bezug auf die Verwendung dieser Hymnen in derselben Unsicherheit.

Eine rituelle Verwendung dieser Lieder ist uns also im allgemeinen nicht überliefert, und wenn in einzelnen Fällen Sāyaṇa eine solche vermutet, so finden wir doch meistens in der Ritualliteratur darüber keine näheren Nachrichten. Über den *viniyoga* der *saṃvāda*-Hymnen und damit vergleichbaren Lieder hat SIEG[3] das Hauptsächlichste zusammengestellt, woraus man erfährt, dass sowohl Sāyaṇa wie Durga bei diesen Texten öfters den dazugehörigen Itihāsa selbst als *viniyoga* auffasst. Was das bedeutet, darüber können erst im folgenden, wo die einzelnen, in Betracht kommenden Hymnen etwas näher betrachtet werden, Vermutungen ausgesprochen werden.

Wenn also die Ritualliteratur absolut nichts von einer dramatischen Aufführung der *saṃvāda's* in Verbindung mit gewissen kultlichen Handlungen weiss, so ist ja schon dies ein genügender Grund an der Richtigkeit der dramatischen Hypothese überhaupt zu zweifeln. Daneber stellen sich aber auch andere Bedenken, die kaum weniger schwerwiegend sind, ein, von denen die wichtigsten hier berücksichtigt werden mögen.

Wenn wir v. SCHROEDER folgen, so soll z. B. das kleine Lied RV. IX, 112, dessen Verse mit dem Refrain *índrāyendo pári srava* schliessen, bei einem 'volkstümlichen Umzug beim Somafest' gesungen worden sein, und gewissermassen in der allerstärksten Verkürzung eine Schilderung der bei diesem auftretenden Vegetationsdämonen u. s. w. geben.[4] Abgesehen davon aber, dass wir von einem derartigen Umzug und von Vegetationsdämonen überhaupt

[1] WZKM. XXIII, 109.
[2] HILLEBRANDT Rituallit. p. 118 f.
[3] Sagenstoffe p. 2 ff.
[4] WINTERNITZ WZKM. XXIII, 111 f. stimmt v. SCHROEDER bei.

durch die indische Tradition nichts wissen, so fällt es mir schwer zu glauben, dass sich V. SCHROEDER nicht durch seine überreichen ethnographischen Parallelen dazu hat verleiten lassen, in das ziemlich einfache kleine Lied viel mehr hineinlegen zu wollen, als sich dort eigentlich findet. Hier finde ich die Kritik von OLDENBERG u. a.[1], auf die ich unten zurückkomme, im grossen und ganzen wohl berechtigt. Weiter meint V. SCHROEDER[2] z. B., dass das teilweise Zoten enthaltende Lied von Agastya und Lopāmudrā (I, 179) eigentlich bei einem Fruchtbarkeitsritus — man vergleiche den Generationsritus beim Mahāvrata u. s. w. — den Text abgegeben hätte. Nun stimmt das nicht so ganz genau, denn nach den bei V. SCHROEDER[3] selbst angeführten Stellen der Ritualtexte, heisst es, das sich *brahmacārin* und *puṃścalī* in gegenseitigen Schmähreden ergehen sollen[4], ehe dann der rituelle Beischlaf ausgeführt wird. Niemand kann aber behaupten, dass das Lied RV. I, 179 aus Schmähreden bestehe oder überhaupt so was enthält, denn die Zötchen in den VV. 4 und 6 — die nach SIEG[5] sogar Itihāsaverse sind — können doch unmöglich als solche bezeichnet werden. Das mag nun aber nicht von entscheidender Wichtigkeit sein. Wenn wir uns aber denken, dass es sich wirklich so verhält, wie V. SCHROEDER meint, soll dann das beim Mahāvrata agierende Paar von Brahmanenschüler und Hure[6] immerfort eigentlich den Agastya und seine Gattin darstellen? soll ein Liedchen, das einmal — gleichgültig von wem oder aus welchem Grunde — einen aus der Heiligenlegende bekannten Vorgang schildernd gedichtet wurde, bei jedem Mahāvratafert dazu gedient haben, die die rituelle Unkeuschheit ausübenden fortwährend als Agastya und seine Gattin zu bezeichnen? Mir kommt das äusserst unglaublich vor. Und wenn das trotzdem richtig wäre, warum hat uns dann Lāṭyāyana (Śr. S. IV, 3), der doch die bei der Unterredung gebräuchlichen Zoten verzeichnet, nicht auf dieses Lied hingewiesen. Ich muss gestehen, dass mir OLDENBERG[7] mit seiner Kritik wieder

---

[1] OLDENBERG GGA. 1909, p. 79 ff.; Rgveda II, 195 ff.; KEITH JRAS. 1909, p. 206 (der durchgehend von IX, 118 spricht); 1911, p. 998. Vgl. auch GELDNER Der RV. im Auswahl II, 143.

[2] Myst. u. Mimus p. 156 ff.

[3] l. c. p. 161 ff.

[4] Vgl. z. B. Kāty. Śr. S. XIII, 3, 6: *puṃścalūbrahmacāriṇāv anyo 'nyam ākrośataḥ.*

[5] Sagenstoffe p. 124 ff.

[6] Vgl. über diese auch KONOW Festschr. E. Kuhn p. 113.

[7] GGA. 1909, p. 76 ff.

das Richtige getroffen zu haben scheint.[1] Und wo im Kulte sollen wir uns das Lied von Saramā und den Paṇi's (RV. X, 108) eingesetzt denken? Die leisen Andeutungen, die v. SCHROEDER[2] hier gibt, haben im Ritual absolut keine Stütze und reichen nicht aus. Sollen wir uns denken, dass ein Liederzyklus (RV. I, 170. 171. 165), der eine Begebenheit zwischen Indra, den Maruts und Agastya in m. E. ganz und gar epischer Art schildert, fortwährend bei einem gewissen Opfer aufgeführt wurde, wobei verschiedene Akteure den Indra und die Maruts, der Opferpriester selbst wohl den Agastya darstellte? Für v. SCHROEDER und HERTEL ist dies sogar ein wohlgegliedertes, in Akte eingeteiltes kultliches Drama, was ja möglich wäre — obwohl die Akte ziemlich kurz sind — wenn sich die Sache überhaupt glaublich machen liesse. Oder das Lied von Yama und Yamī (RV. X, 10), das sozusagen den ersten Akt eines rituellen Fruchtbarkeitsdramas bilden soll; man braucht wahrlich viel, ja zuviel Phantasie, um aus diesem Liede so was herauslesen zu können.[3]

Um das schon Gesagte kurz zusammenzufassen, so finde ich es in manchen, ja, in den meisten Fällen unglaublich, dass Hymnen und Lieder, die meinetwegen am ehesten epischen Charakter aufweisen und einen vereinzelten Vorfall der Sage oder der Legende schildern, immerfort innerhalb des Rituals ihren Platz gehabt haben sollen, und dass dort die auftretenden Priester u. s. w. die Rollen des Agastya, des Yama, der Saramā (!)[4] u. s. w. agiert haben sollen. Diese auch für sich unglaubliche Annahme wird durch das absolute Nichtvorhandensein jeder Nachricht innerhalb der Ritualliteratur über eine derartige Verwendung der *saṃvāda's* noch unglaublicher. Damit soll aber nicht a priori verneint werden, dass einzelne jener Hymnen doch wirklich eine Art Dramen sein können, da wir doch von gewissermassen dramatischen Aufführungen im Ritual wissen; nur meine ich, dass sich die Ākhyānatheorie nicht, wie v. SCHROEDER und HERTEL meinen, durch eine dramatische Hypothese ersetzen lässt, die alle Fälle ohne weiteres

[1] Der Einwand bei HERTEL WZKM. XXIII, 282 f. ist ziemlich nichtssagend.

[2] Myst. u. Mimus p. 174.

[3] Mit der Geschichte des Ṛśyaśṛṅga, die v. SCHROEDER l. c. p. 292 ff. mit dem Yama-Liede kombiniert, finde ich keine Berührungspunkte. Die Ṛśyaśṛṅga-Sage dagegen spielt wirklich auf alte Fruchtbarkeitszauber (Coitus bringt Regen und Fruchtbarkeit) an.

[4] Wenn ich mit meiner unten (p. 91 ff.) geäusserten Vermutung über Saramā Recht habe, wäre das freilich möglich, v. SCHROEDER fasst sie aber als Götterhündin auf.

ganz glatt aufklären soll. Um aber diese Behauptung, dass sich alle jene Hymnen gar nicht nach einer universellen Regel beurteilen lassen, weiter zu stützen, werde ich im folgenden das durch v. SCHROEDER ins Feld geführte Material aus dem Rigveda in Einzelkeiten etwas näher prüfen. Dabei sehe ich von vornherein von RV. IV, 18, das ich aus besonderen Gründen an anderer Stelle (ausserhalb dieses Buches) behandeln werde, sowie von VIII, 100 (89), das schon früher von mir behandelt[1] und — wie ich noch immer glaube — richtig beurteilt wurde, ab. Dass es sich hier nicht um eine eingehende und allseitige Behandlung dieser z. T. so äusserst unklaren und schwierigen Hymnen handeln kann, liegt in der Natur der Sache und wird jedem Leser unmittelbar klar sein.

Ich fange mit einigen Liedern an, die von der einheimischen Tradition nicht als *saṃvāda's* bezeichnet werden, dennoch bei v. SCHROEDER in Zusammenhang mit diesen behandelt worden sind. Zuerst das sogenannte Spielerlied, RV. X, 34, das v. SCHROEDER als einen Mimus bezeichnet.[2] Schon HERTEL[3] hatte dieses Lied als eine Art. '*bhāṇa* in nuce', ein kurzes monologisches Drama bezeichnet, ohne sich weiter über seine Aufführung oder Verwendung zu äussern. Diese wird aber durch v. SCHROEDER näher bestimmt: bei dem *agnyādheya* kommt bekanntlicherweise ein rituelles Würfelspiel vor[4] und dies auch bei der Anlegung des *sabhya*-Feuers, des in der *sabhā,* dem Spielhause, brennenden Feuers; bei dieser Feueranlegung in der *sabhā* nun lässt v. SCHROEDER den Mimus des ruinierten Spielers aufgeführt worden sein und bemerkt dazu: 'da mochte wohl manches Herz gepackt und im Innersten erschüttet werden, mancher Hörer sich an diesem Bilde des Elends, das die Würfelleiderschaft zur Folge hat, ein warnendes Exempel nehmen'.[5] Gewiss eine sehr scharfsinnige Vermutung, die aber durch nichts gestützt ist und m. E. auch kaum gestützt werden kann. Sehen wir vielmehr nach, wie weit uns die einheimische Tradition auf den Weg helfen kann.

---

[1] Vgl. WZKM. XXV, 290 ff.

[2] Myst. u. Mimus p. 377 ff.

[3] WZKM. XVIII, 152.

[4] Vgl. HILLEBRANDT Rituallit. p. 106 ff.

[5] l. c. p. 385.

Die Anukramaṇī gibt als Inhalt des Liedes *akṣakṛṣipraśaṃsā ca akṣakitavanindā ca* 'Preis des Würfels und des Ackerbaus sowie Tadel des Würfel(spiele)s und des Spielers' an.[1] SIEG[2] hat also ganz Recht, wenn er bemerkt, dass schon die Anukramaṇī (und Yāska) dem Liede nur didaktischen Zweck zuschreibt, was dadurch bestätigt wird, dass Sāyaṇa hier mit den Worten *gato viniyogaḥ* nur des *sāmānyaviniyoga* gedenkt, ohne einen *viśeṣaviniyoga* überhaupt anzugeben. Irgendwelche rituelle Verwendung des Liedes scheint also die einheimische Tradition nicht zu kennen. Als Verfasser nennt die Tradition den Kavaṣa Ailūṣa, der auch als Dichter von RV. X, 30—33 gilt, über den aber ins Reine zu kommen es schwierig zu sein scheint. Mit dem Kavaṣa, den RV. VII, 18, 12 als einen der vernichteten Feinde der Tṛtsu nennt, könnte er ja freilich identisch sein, was aber lange nicht feststeht.[3] Andrerseits meint GELDNER[4] — wohl mit Recht — dass Kavaṣa der *purohita* des Kuruśravaṇa, eines Nachkommlings des Trasadasyu[5], gewesen war, durch dessen Sohn Upamaśravas aber abgesetzt und seines Amts entlassen wurde. Die Ursache gibt GELDNER nicht an — war es vielleicht die Spielleidenschaft, der er zum Opfer fiel? Dem sei aber, wie ihm wolle: durch die von GELDNER u. a. namhaft gemachte Stelle Ait. Br. II, 19, 1—3[6] gelangen wir aber auf festeren Boden. Dort lesen wir nämlich folgendes: *ṛṣayo vai Sarasvatyāṃ sattram āsata. te Kavaṣam Ailūṣaṃ somād anayan: dāsyāḥ putraḥ kitavo 'brāhmaṇaḥ kathaṃ no madhye 'dīkṣiṣṭeti. tam bahir dhanvodavahann*[7]*: atrainam*

---

[1] v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 378 bemerkt, dass von einer Lobpreisung der Würfel doch keine Rede sein kann. Mit Unrecht — da V. 12 offenbar als Preis der Würfel aufgefasst werden muss. Die ganze Frage wird übrigens durch Ṣaḍguruśiṣya und Sāyaṇa entschieden, bei denen es heisst: *tatrākṣān dvādaśī stauti navamy ādyā ca saptamī | trayodaśī kṛṣiṃ stauti* (wie MACDONELL Sarvānukram. p. 151 dazu kommt zu schreiben: *tatrākṣān dvādaśī stauti | navamy ādyā . . . kṛṣiṃ stauti* ist einfach unverständlich, zumal das richtige schon bei MÜLLER RV. darsteht; in der Bṛhaddevatā VII, 37 hat übrigens MACDONELL selbst die richtige Lesart).

[2] Sagenstoffe p. 4.

[3] Vgl. HOPKINS JAOS. XV, 260 ff.; PARGITER JRAS. 1910, p. 50; KEITH ibid p. 923; OLDENBERG Ṛgveda II, 15 f. sowie MACDONELL & KEITH Vedic Index I, 143 mit Lit.

[4] Ved. Stud. II, 150; Der RV. im Auswahl II, 155.

[5] Vedic Index I, 170.

[6] Vgl. auch Śāṅkh. Śr. XII, 3.

[7] Eine ähnliche Erzählung von Śyāvāśva in TMBr. VIII, 5, 9, vgl. WEBER SBBAW. 1891, p. 793; SIEG Sagenstoffe p. 61.

pipāsā hantu Sarasvatyā udakam mā pād iti. sa bahir dhanvodūḷhaḥ pipāsayā vitta etad aponaptrīyam apaśyat: pra devatrā brahmaṇe gātur etv iti (RV. X, 30, 1), *tenāpām priyaṃ dhāmopāgacchat. tam āpo 'nūdāyaṃs taṃ Sarasvatī samantam paryadhāvat* (1). *tasmād dhāpy etarhi Parisārakam ity ācakṣate, yad enaṃ Sarasvatī samantam parisasāra* (2). *te vā ṛṣayo 'bravan: vidur vā imaṃ devā. upemaṃ hvayāmahā iti. tatheti. tam upāhvayanta, tam upāhūyaitad aponaptrīyam akurvata: pra devatrā brahmaṇe gātur etv iti, tenāpām priyaṃ dhāmopāgacchann upa devānām* (3). Dadurch wissen wir also, dass Kavaṣa Ailūṣa von seinen Kollegen als 'Sohn einer Sklavin'[1] und 'Spieler' von der Weihe ausgeschlossen, später aber wieder aufgenommen wurde. Die Bezeichnung des Mannes als *kitava* 'Spieler' in einer sonst mit dem Liede RV. X, 34 nicht zusammenhängenden Legende, stellt es m. E. unzweifelhaft fest, dass es sich hier um dieselbe Person handelt, und ich glaube nicht, dass er in der Brāhmaṇastelle diesen Titel trägt, weil er schon aus dem Rigveda als solcher bekannt war, sondern dass hier von einander unabhängige Traditionen vorliegen.[2] Ich glaube also, dass Kavaṣa Ailūṣa, der Verfasser von X, 34 und *purohita* des Königs Kuruśravaṇa, seiner niedrigen Geburt und seiner Spielerleidenschaft wegen bekannt war und wegen beider Sachen vielfach zu leiden hatte.

Wenn es aber feststeht, dass der Hymnus einem individuellen Verfasser gehört und einer besonderen Begebenheit zufolge gedichtet wurde, dann fällt es schon schwieriger, darin einen bei einer gewissen rituellen Handlung aufgeführten 'Mimus des ruinierten Spielers' sehen zu wollen. Es scheint mir übrigens nicht unmöglich, dass auch das Lied selbst, das freilich den Kavaṣa nicht nennt, doch eine deutliche Anspielung auf ihn enthalte: die *ṛṣi's* machen ihm ja in Ait. Br. II, 19, 1 zum Vorwurf, dass er ein *dāsyāḥ putraḥ*, ein outcaste sei; in X, 34, 11 sagt der Dichter aber von sich selbst: *só ágner ánte vṛṣaláḥ papāda*. Bei der verzweifelten Stimmung der Reue, die offenbar den Dichter ergriffen

---

[1] Vgl. ROTH Z. Lit. u. Gesch. d. Veda p. 134; WEBER Ind. Stud. II, 311. Vgl. auch HILLEBRANDT ZDMG. XLVIII, 423; VM. III, 374.

[2] Die Meinung von KEITH JRAS. 1910, p. 922 f., das Lied X, 34 wäre erst spät dem Kavaṣa zugeschrieben worden, da er im Ait. Br. nicht als Verfasser desselben auftritt, kann ich nicht gutheissen. In Ait. Br. II, 19, 1 wird doch Kavaṣa nicht einfach deswegen ausgeschlossen, weil er ein Spieler ist; er braucht sich somit nicht gerade deswegen zu rechtfertigen, und X, 34 wäre hier herzlich wenig an seinem Platz. Übrigens zitiert das Brāhmana einfach die erste Zeile des ersten Kavaṣaliedes, das gerade in dieser Situation passt.

hat, scheint es mir nicht unmöglich, dass er mit diesem *vṛṣaláḥ* selbst seine niedrige Herkunft zugestanden hat. Freilich begnügen sich die Übersetzer im allgemeinen mit der Bedeutung 'Wicht' oder so was, was ja, da das Wort im Rigveda sonst nicht vorkommt, nicht mit direkten Gründen abgewiesen werden kann.

Mir scheint es ziemlich unzweifelhaft, dass wir bei diesem Liede von einem Mimus gar nicht sprechen dürfen. Vielmehr ist das Lied, wie die Tradition angibt, einfach aus didaktischen Zwecken in den Rigveda aufgenommen worden; Kavaṣa Ailūṣa, ein bekannter alter *ṛṣi,* war der Spielleidenschaft verfallen gewesen, suchte aber in diesem herrlichen Gedichte teils seine Leiden zu schildern, teils auch seiner elenden Leidenschaft zu entsagen. Da sich nun andere Hymnen von diesem Dichter vorfanden[1], die anderen Zwecken dienten, wurde auch dieses Lied in die Sammlung mitgenommen, zumal ihm ein hoher didaktischer und moralischer Wert zukam. Denn ich glaube nicht, dass die Ansicht aufrecht erhalten werden kann, die besonders von BLOOMFIELD verteidigt worden ist, jedes Lied des Rigveda müsste einem rituellen Zweck dienen; die Ausnahmen sind nicht viele, sie sind aber durch das Schweigen der Tradition über ihre rituelle Verwendung als unzweifelhaft festgestellt und können nicht gut weggeräumt werden.

Kavaṣa Ailūṣa ist das erste Opfer der Spielleidenschaft, das die indische Literatur kennt; viel berühmtere Nachfolger hat er in Nala und Yudhiṣṭhira gefunden.[2] Ich glaube auch, dass die Tradition sich des ideellen Zusammenhanges des alten Kavaṣa mit diesen tragischen Gestalten des grossen Epos nicht unbewusst war: wenn es nämlich in X, 34, 4 heisst: *ánye jāyā́m pári mṛśanty asya yásyā́gṛdhad védane vājy àkṣáḥ,* so erklärt Sāyaṇa das *pári mṛśanti* mit *vastrakeśādyākarṣaṇena saṃspṛśanti,* wobei er ohne jeden Zweifel an die bekannte Episode von Duḥśāsana und Draupadī in MBh. II, 2198 ff. 2251 ff.[3] gedacht hat. Was die Komposition des Liedes betrifft, so enthalten die VV 1—11 die *akṣakitavanindā,* den Monolog des Kavaṣa, worin er das elende Leben des Spielers schildert und die Würfel verflucht; V. 12 enthält das Gebet, das er an den Führer der Schaar der Würfel richtet, und V. 13 deren Antwort, d. h. diejenige des Kali[4], der hier als Person gedacht wird: der Schlussvers (V. 14) endlich enthält die Beschwörung,

[1] RV. X, 30—33.
[2] Vgl. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 394 f.
[3] Über diese vgl. jetzt WINTERNITZ Festschr. E. Kuhn p. 299 ff.
[4] So fasse ich die Sache mit LÜDERS Würfelspiel pp. 40 ff. 54 auf.

die der Unglückliche an die Würfel richtet. So ist das Ganze einfach ein Klage- und Busslied des Kavaṣa, das weder als Mimus aufgefasst werden darf noch, um verständlich zu sein, der ergänzenden Prosa bedarf.[1]

---

[1] Es sei mir gestattet, an diesem Orte ein paar kleine Bemerkungen zum Texte, die viel zu bescheiden sind, um anderswo veröffentlicht werden zu können, zu machen. In V. 2 ist *ápa . . . arodham* sehr verschieden aufgefasst worden; ich würde mich am ehesten LÜDERS Würfelspiel p. 64 anschliessen, demgemäss Kavaṣa (ebenso wie Yudhiṣṭhira) die eigene Gattin verspielt hatte, wäre nicht das *ápa ,. . runaddhi* im folgenden Verse, das unmöglich dasselbe bedeuten kann; somit vohl einfach 'ich verstiess' — V. 3: *ná vivide marditā́ram* vgl. RV. IV, 18, 13; die Erklärung des Sāyana: *marditāraṃ dhanadānena sukhayitāraṃ* scheint mir beachtenswert. Man vergleiche auch *mṛḍāti* in AV. VII, 114, 1 (vgl. LÜDERS Würfelspiel p. 42 f.). Die Bemerkung über den zweiten Halbvers bei GELDNER ist mir nicht völlig verständlich — V. 5: das umstrittene *daviṣāni* gehört natürlich zu *dīv-* (anders, aber unzweifelhaft verfehlt v. SCHROEDER WZKM. XIII, 119 ff. 297 f.; Myst. u. Mimus p. 393 A. 1) — V. 8: was Savitar in dem Vergleich für eine Rolle spielt ist mir ganz unverständlich; Sāyana hilft hier nicht weiter. Vielleicht wäre es möglich RV. X, 116, 9: *áyā iva pári caranti devā́* (vgl. LÜDERS Würfelspiel p. 50 f.) als Parallele hinzuzuziehen, was aber wenig hilft, da die Bedeutung von *krīḷati* in unserem Verse doch in Bezug auf Savitar unklar bleibt. Zu bemerken ist, dass Savitar, der auch in V. 13 vorkommt, der einzige Gott ist, den das ganze Lied überhaupt nennt — V. 10: die Deutung, die LÜDERS l. c. p. 65 diesem Verse gibt, kann ich nicht gutheissen; das natürliche ist offenbar, dass der arme, verschuldete Spieler nachts als Dieb in die Häuser anderer Leute einzubrechen versucht, was ja auch Sāyana bestätigt (*cauryārtham upagacchati*) — V. 11: unklar ist mir der Ausdruck: *só ágner ánte vṛṣaláḥ papāda* (über *vṛṣaláḥ* habe ich schon oben gesprochen; es scheint mir deutlich, dass er doch mit dem im folgenden Verse an Kali gerichteten Gebet in Zusammenhang stehen muss, so nämlich, dass Kavaṣa vor dem niederfällt, an den er sein Gebet richtet. Das wäre jedenfalls hier das natürliche. Dann muss aber *agni* hier eine ganz andere Bedeutung haben als in der von GELDNER zu V. 9 angeführten Stelle ŚBr. V, 3, 1, 10: *adhidevanam vā agnis tasyaite 'ṅgārā yad akṣāḥ;* doch ist dies ja sehr unsicher — V. 12 enthält ein Gebet des Spielers an den 'Heerführer der grossen Schaar', den 'König des Heeres' (der Würfel), der nach den von LÜDERS l. c. pp. 40 ff. 54 angeführten Stellen unbedingt Kali sein muss (die Erwähnung der *kṛtā́ni* in V. 6 scheint mir hier keine Bedeutung zu haben) — V. 13 enthält die Antwort des als Person gedachten Kali; der Hinweis auf Savitar scheint mir auch hier zweifelhaft. Steht dieser Gott zum Würfelspiel in irgendwelcher Beziehung — V. 14: Beschwörung der Würfel, bildet ganz natürlich den Abschluss des Liedes (anders v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 394). Der Ausdruck: *anyó babhrūṇā́m prásitau nv àstu* scheint mir von keinem Erklärer richtig erfasst worden zu sein; *prásiti-* bedeutet ja seiner Etymologie nach etwa 'Schlinge', eine Bedeutung, die das Wort an mehreren Stellen aufweist (vgl. GELDNER Glossar). Demnach wird man wohl zugeben, dass das Wort auch 'Zügel, Zaum' bedeuten kann, obwohl diese Bedeutung — wenigstens nach den Wörterbüchern zu ur-

Zu den Liedern des Rigveda, die der wörtlichen Interpretation die allerwenigsten Schwierigkeiten bieten, dennoch aber in Bezug auf ihrem Zwecke völlig unbegreiflich sind, gehört RV. X, 119. Nach der einheimischen Tradition soll Indra als Wachtel[1] den Soma getrunken und dann von den *ṛṣi's* überrascht dieses Lied gesungen haben. Man bemerkt mit Recht, dass jene Auffassung in dem Liede selbst keine Stütze hat; dennoch hat man es ein 'Selbstgespräch des betrunkenen Indra' betitelt, obwohl jener Gott im Liede gar nicht genannt wird, einzelne Verse sogar im Munde des Indra völlig undenkbar sind.[2] Diese Auffassung, an der gewisse Gelehrten noch immer festhalten[3], wird von anderen, wie ich glaube mit Recht, nunmehr beseitigt.[4] Nach HERTEL und v. SCHROEDER soll das Lied eine Art Mimus sein, der nach letzterem Forscher als erheiterndes Zwischenspiel bei einem grossen Somafeste diente. Auf das Lied selbst kann ich hier nicht eingehen, darf aber vielleicht hoffen, anderswo darauf zurückzukommen; solange es aber absolut nicht feststeht, was das Lied eigentlich enthält, wie es überhaupt zu fassen ist, so scheint es mir verlorene Mühe zu sein, darüber zu diskutieren, welcher Art von Literatur das Stück angehört, wie es verwendet wurde. Sāyaṇa wenigstens gibt durch seinen Ausdruck *gato viniyogaḥ*[5] zu erkennen, dass ihm kein ritueller Gebrauch des Textes überhaupt bekannt war. Ihm scheint das Stück einfach literarischen Wert besessen zu haben.

Noch kürzer kann ich mich über RV. X, 97 äussern, den v. SCHROEDER[6] als 'Mimus des Medizinmannes' bezeichnet, und dem er auch in einem der grossen Somaopfer Platz bereiten will.

---

teilen — nicht belegt zu sein scheint; ich fasse nun den Ausdruck als auf dasselbe Gleichnis anspielend wie V. 11 c: *pūrvāhṇé áśvān yuyujé hí babhrū́n.* Es würde also etwa heissen: 'ein Anderer mag jetzt beim Zügel der braunen (Pferde) sein' = 'ein Anderer mag von jetzt an die braunen Pferde (: die Würfel) lenken'.

[1] *Laba* — oder ist dies ein Eigenname? Man vergleiche übrigens, dass nach Bṛhaddevatā VI, 151 und MBh. V, 227 ff. der Mund des Triśiras, mit welchem er Soma schlürfte, in einen *kapiñjala* (Haselhuhn, francoline partridge) verwandelt wurde, vgl. WINTERNITZ WZKM. XX, 19 ff.

[2] So vor allem V. 13.

[3] Vgl. z. B. HERTEL WZKM. XVIII, 152; v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 361 ff.; Herakles u. Indra p. 17; GELDNER Der RV. im Auswahl II, 202 f.

[4] WINTERNITZ WZKM. XXIII, 118 A. 1; OLDENBERG Ṛgveda II, 339 f.

[5] SIEG Sagenstoffe p. 2 ff.

[6] Myst. u. Mimus p. 369 ff.

Ich kann mich darauf beschränken, WINTERNITZ[1] meine völlige Zustimmung zu spenden, wenn er das Lied als 'ein ganz gewöhnliches medizinisches Zauberlied ganz von der Art wie das an alle Kräuter gerichtete Lied des Atharvaveda VIII, 7' bezeichnet. Übrigens ist die Sache dadurch aus der Welt gebracht, dass Sāyaṇa — was V. SCHROEDER wohl übersehen hat — nach Āśv. Śr. S. VI, 9, 1 die rituelle Verwendung des Liedes genau angibt: es soll, wenn einem *dīkṣita* Fieber oder so was befällt, als Zauberspruch verwendet werden.[2] Demnach kann es sich ja nicht weiter darum handeln, einen ganz anderen und durch nichts bezeugten rituellen Gebrauch des Liedes vorauszusetzen; es ist mir übrigens des ganzen Inhalts des Liedes wegen schwer verständlich, wie V. SCHROEDER eigentlich auf den Gedanken gekommen ist, es als Mimus erklären zu wollen.

Endlich der sogenannte Froschhymnus — RV. VII, 103 — den V. SCHROEDER[3] auch för einen Mimus erklärt; er ist sogar geneigt anzunehmen, dass die Brahmanen, die nach HAUG's[4] Zeugnis noch immer das Lied bei Dürre und Regenmangel rezitieren sollen, einmal in Froschmasken das Stück agiert haben sollen und erinnert an die vielfachen Tiermaskentänze des attischen Dramas. Mehr als eine Vermutung ist das ja auch bei V. SCHROEDER — was er selbst ausdrücklich unterstrichen hat — nicht[5]; es muss aber bemerkt werden, dass jene Vermutung doch nicht durch HAUG's Mitteilung im geringsten unterstützt wird. Denn es ist doch nicht entfernt dieselbe Sache, wenn die Brahmanen ein Lied, das anerkannterweise von Anfang an ein Regenzauber und Regenhymnus gewesen ist[6], rezitieren um Regen zu verlangen, oder

---

[1] WZKM. XXIII, 115 (vgl. auch OLDENBERG Ṛgveda II, 311; GELDNER Der RV. im Auswahl II, 194 ff.).

[2] Auch Durga zu Nir. 3, 15 (II, 318, 15 ff.) schreibt rituelle Verwendung des Liedes vor, die mit der Vorschrift des Āśvalāyana übereinstimmt.

[3] Myst. u. Mimus p. 396 ff.

[4] Brahma und die Brahmanen, München 1871, p. 12 (vgl. p. 40).

[5] Vgl. auch WINTERNITZ WZKM. XXIII, 115 f.

[6] Vgl. vor allem Yāska Nir. 9, 6 und von neueren Arbeiten besonders BLOOMFIELD PAOS. XVII, 173 ff. (teilweise schon HAUG l. c. und OLDENBERG Rel. d. Veda pp. 70, 450) und V. SCHROEDER l. c. Neben der Auffassung des Liedes als Regenzauber ist doch auch diejenige berechtigt, die von GELDNER Der RV. im Auswahl II, 117 vertreten wird, dass nämlich die Vasiṣṭha's mit dem letzten Verse ihre Gegner, die Viśvāmitra's, haben verhöhnen wollen. Mit Unrecht scheint mir OLDENBERG Ṛgveda II, 66 f. dieselbe in Zweifel zu ziehen. Vgl. übrigens auch GRIERSON JRAS. 1903, p. 464 (HOPKINS JAOS. XXIV, 393). Zum Froschkultus und Regenzauber vgl. auch WADDELL IA. XXII, 293 ff.; LAUFER Kluₒbum Bsdus Pai Sñin Po p. 120; BENDER JAOS. XXXVII, 186 ff.

wenn sie das Lied jemals mimisch zur Aufführung gebracht hätten. Die Auffassung des Liedes als ein wesentlig dramatisches Produkt ist unnötig, durch nichts berechtigt und scheint mir sogar der indischen Tradition, die nur von einer Rezitation des Liedes von Seiten des 'Vasiṣṭha' zu erzählen weiss, zu widersprechen. Näher kann und brauche ich auf das vielumschriebene Lied an dieser Stelle nicht einzugehen.

RV. IX, 112[1] lasse ich hier völlig bei Seite, da ich schon oben[2] als meine Ansicht hervorgehoben habe, dass ich mich im grossen und ganzen hier der Ansicht OLDENBERG's anschliesse. Eine eingehendere Widerlegung der Behandlung des Liedes durch v. SCHROEDER ist an dieser Stelle nicht angebracht, zumal sein ethnographisches Material natürlich nur bei der Anwendung und Überführung auf vedische Verhältnisse unrichtig beurteilt zu sein scheint. Ihren grossen und dauernden Wert behält natürlich eine derartige Zusammenstellung auf jeden Fall.

Ich gehe also jetzt zu den eigentlichen *saṃvāda's*, die von der einheimischen Tradition als solche angegeben werden, über.

Dabei fange ich mit einem Liede an, das zu den hübschesten und klarsten der *saṃvādas* gehört, dem Dialog zwischen Saramā und den Paṇi's (RV. X, 108). OLDENBERG[3] scheint jetzt über dessen Ākhyānacharakter zu zweifeln, da er es als 'Ākhyāna?' bezeichnet, und zwar mit vollem Recht, denn das Lied würde durch Prosaeinlagen nur verdorben werden[4]; zudem versteht man kaum, was eigentlich die Prosa enthalten sollte. Wiederum hat v. SCHROEDER[5] das Lied als Drama erklären wollen und meint, dass es 'ein Vorspiel zu einem Somafeste, bei dem der Sieg des Indra und seiner Helfershelfer über die bösen Dämonen, die Paṇis, gefeiert wurde' sein könnte; auch WINTERNITZ[6] gibt zu, dass man sich 'eine dramatische Handlung von der einfachsten Art' dabei vorstellen könnte. Eine rituelle Verwendung des Liedes kennen die indischen Exegeten von Yāska an überhaupt nicht[7], sondern sie erzählen nur einen bekannten Itihāsa, den man z. B. bei GELDNER[8] aus Ṣaḍguruśiṣya angeführt findet. Dem Bṛhaspati,

---

[1] 'Ein volkstümlicher Umzug beim Somafest' (Myst. u. Mimus p. 408 ff).

[2] Vgl. p. 80 f.

[3] Ṛgveda II, 331.

[4] Vgl. HERTEL WZKM. XVIII, 60 ff.

[5] Myst. u. Mimus p. 173 ff.

[6] WZKM. XXIII, 113 f.

[7] Sāyana sagt einfach *gato viniyogaḥ*.

[8] Der ṚV. im Auswahl II, 198.

dem *purohita* des Indra, wären seine Kühe von den unter Vala's Befehl stehenden Paṇi's — böse Dämonen — gestohlen worden; Indra sandte nun die Götterhündin *(devaśunī)* Saramā aus um die Kühe auffindig zu machen, und die setzte über die Flut Rasā, besuchte die Paṇi's und machte das Versteck der Kühe ausfindig.[1] Bei ihrem Besuch entspann sich der im Rigveda erhaltene Dialog, in welchem die Paṇi's — oder vielmehr ihr Wortführer[2] — die Verse 1, 3, 5, 7 und 9, Saramā wiederum 2, 4, 6, 8 und 10—11 sprachen; darüber, dass diese Rollenverteilung ganz richtig ist, können keine Zweifel walten, das Lied gibt dabei selbst guten Bescheid. Und auch darüber kann man nicht zweifeln, dass das Lied einfach, wie GELDNER es ausdrückt, 'ein balladenhafter Dialog', ein Stück alter, guter epischer Poesie ist, das niemals rituelle Verwendung gehabt hat, sondern einfach, weil es sich dem Muster der Rigvedalieder fügte und weil es einem in rigvedischer Zeit wohlbekannten Sagenkreise angehörte, der Sammlung der *ṛcaḥ* einverleibt wurde.

Hier soll nicht über den vermuteten historischen Hintergrund der Paṇi-Sage[3] weiter gesprochen werden; auch die dunkle Gestalt der Saramā, und wie sie überhaupt dahin gekommen ist, als Hündin, Urmutter des Hundegeschlechts *(sārameya)* aufgefasst zu werden, soll einer künftigen Untersuchung vorbehalten werden. Nur das mag hier kurz angedeutet werden, dass an den Rigvedastellen, wo die Saramā vorkommt[4], absolut nichts dafür spricht, dass sie als Hündin oder in Hundsgestalt auftretend gedacht wurde.[5] Yāska (Nir. 11, 25) nennt sie freilich schon *devaśunī,* aber der Nigh. 5, 5 kennt sie überhaupt nur als *madhyasthānadevatā* 'Gottheit der Mittelregion'[6], und einer der grössten Kenner des Rigveda[7] hat sie ohne Zweifel mit Recht als 'ursprünglich viel-

---

[1] Im Jaim. Br. (OERTEL JAOS. XIX, 97 ff.) und in der Bṛhaddevatā VIII, 30—36 findet sich eine Fortsetzung der Geschichte, die uns hier nicht interessiert.

[2] Vgl. den Singular *kṛṇavai* in V. 9.

[3] Vgl. HILLEBRANDT VM, I, 83 ff. und neuerdings ZDMG. LXX, 512 ff.; anders aber vielleicht unrichtig OLDENBERG Rel. d. Veda p. 145 ff.

[4] Vgl. ausser diesem Hymnus RV. I, 62, 8; 72, 8; III, 31, 6; IV, 16, 8; V, 45, 7—8.

[5] Vgl. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 177.

[6] Devarāja zur Stelle (Nir. I, 487, 3), fasst sie natürlich als *devaśunī* auf.

[7] GELDNER Der RV. im Auswahl p. 199. Was andrerseits EHNI Der ved. Mythus von Yama p. 138 ff. vorgebracht hat, ist mir nicht direkt annehmbar, scheint mir aber auch nicht so absolut abgewiesen werden zu müssen, wie es BLOOMFIELD JAOS. XV, 169 f. tut.

leicht die Stimme der Götter' — bzw. des Indra — bezeichnet. M. E. ist sie von Anfang an — um mit den indischen Exegeten zu reden — die 'Stimme *(vāk)* der Mittelregion' [1]; die näheren Beweisgründe, die mich zu dieser Annahme geführt haben, kann ich an dieser Stelle nicht entwickeln, ich muss dass für eine weitläufigere Behandlung der ganzen Frage aufsparen. Ich mache hier nur auf RV. III, 31, 6 besonders aufmerksam, wo es heisst: *vidád yádī sarámā rugṇám ádrer máhi pāthaḥ pūrvyám sadhryàk kaḥ | ágraṃ nayat supády ákṣarāṇām áchā rávam prathamā jānatī gāt.||* Ich gehe nicht auf die Deutung des z. T. dunklen Verses hier ein [2], nur möchte ich betonen, dass die Wörter *ágraṃ nayat supády ákṣarāṇām* m. E. nur eine Deutung zulassen: 'die leichtfüssige [3] ging an der Spitze der Silben (= der Hymnen)'; OLDENBERG's [4] Vermutung, dass *ákṣarā* hier etwa 'Kuh' bedeuten könnte, scheint mir nicht berechtigt, vielmehr hat er mit seiner zweiten Vermutung das richtige getroffen. Fassen wir nun aber *saramā* als ursprünglich = *vāk,* d. h. eine Manifestation der Götterstimme, so gewinnen wir vielleicht einen Anhaltspunkt für die Beurteilung des Liedes: Saramā, die Götterstimme, geht zu den Paṇi's um die gestohlenen Kühe wieder auffindig zu machen, ebenso wie Vāk, die Götterstimme, nach ŚBr. III, 2, 4, 1—6 zu den Gandharven geht, um den von ihnen entwischten Göttertrank, den Soma, wiederzugewinnen.[5] Die beiden Sagen sind mit einander — soviel ich verstehe — vollständig parallel, nur dass es der Vāk gelingt den weiberlüsternen (*yoṣitkāma,* vgl. *strīkāma* in MS. III, 7, 3) Gandharven den Soma einfach abzuschwindeln, während die Saramā nur das Versteck der Kühe ausspäht, um dann an der Spitze des Indra und der Aṅgiras sich an der Wiedererwinnung derselben zu beteiligen.[6] Nun ist ja die Sage von Vāk und den Gandharven offenbar für den Somakauf vorbildlich gewesen [7], wobei die Göttin

---

[1] M. E. ohne genügenden Grund fasst HILLEBRANDT VM. II, 48 ff. Saramā als = Uṣas auf. Das Nähere bei anderer Gelegenheit.

[2] Besonders das Wort *pāthah* bereitet Schwierigkeiten; vgl. darüber SIEG Gurupūjākaumudī p. 87 ff.; OLDENBERG ZDMG. LIV, 599 ff.; PISCHEL Ved. Stud. III, 201; GELDNER Der RV. im Auswahl I, 108.

[3] Oder: 'die schöne Wörter sprechende'.

[4] ZDMG. LXIII, 294.

[5] Man vergleiche, wie sich in MBh. I, 1156 ff. Nārāyana in ein schönes Weib verwandelt, zu den Asura's geht und das von ihnen entwischte *amṛta* zurückholt.

[6] In dieser Gestalt liegt wohl die Sage im Rigveda vor.

[7] HILLEBRANDT VM. I, 79 ff.

durch eine Kuh vorgestellt wurde[1]; es wäre ja möglich, dass Saramā (= Vāk) ursprünglich in ähnlicher Weise zu seiner Hundsgestalt gekommen wäre. Der Hund ist ja als Personifikation der Stimme nicht übel gewählt. Man könnte sich ja ferner denken, dass, ebenso wie die Geschichte von der Vāk und den Gandharven zu einer Art kultlichen Dramas ausgeformt worden ist[2], die Sage von der Saramā und den Paṇi's dramatisch verwendet worden wäre. M. W. liegt aber im altindischen Ritual kein Spiel vor, das die Wiedergewinnung der Kühe vorstellt, wobei man sich des Liedes hätte bedienen können. Zudem gibt hier das Schweigen der Tradition die Entscheidung. Dennoch glaube ich annehmen zu dürfen, dass ich durch meine Zusammenstellung der beiden Geschichten wenigstens etwas mehr Klarheit für die Beurteilung des fraglichen Liedes, das sonst völlig isoliert dastand, gewonnen habe. Ich behalte mir aber vor, die Gestalt der Saramā und ihre Sage an anderer Stelle ausführlicher behandeln zu dürfen, wo die näheren Beweise für die hier vorgetragenen Behauptungen dargelegt werden sollen. Hier kam es hauptsächlich darauf an hervorzuheben, dass ich das Rigvedalied als ein Bruchstück altepischer Poesie auffasse.

Dann der berühmte Dialog zwischen Viśvāmitra und den beiden Flüssen Vipāś und Śutudrī (RV. III, 33), den v. SCHROEDER[3] ohne weiteres als kultliches Drama auffasst, ohne jedoch näher anzugeben, wo er ihm innerhalb des Rituals einen Platz gewähren will. So was wäre wohl auch ziemlich schwierig. Wieder spricht OLDENBERG[4] noch von einem Ākhyāna, und WINTERNITZ[5] möchte das Lied doch viel eher als ein Stück epischer als dramatischer Poesie aufgefasst wissen[6] — mit vollem Recht übrigens. GELDNER[7] endlich bezeichnet das Lied als eine Ballade, der die Schlusstrophe — ein Zauberspruch für glücklichen Flutübergang — später angefügt worden sei.

Was die rituelle Verwendung des Liedes angeht, so gibt Sāyaṇa mit seinem Ausdruck *sūktaviniyogo laiṅgikaḥ* an, dass er

[1] So vielleicht schon im RV. VIII, 100 (89), 11, vgl. Verf. WZKM. XXV, 307 A. 1.

[2] Vgl. WINTERNITZ WZKM. XXIII, 109 und die dort angeführten Stellen aus HILLEBRANDT's Schriften.

[3] Myst. u. Mimus p. 226 ff.

[4] Rgveda I, 245.

[5] WZKM. XXIII, 123 f.

[6] Vgl. schon v. BRADKE ZDMG. XXXVI, 474 f.

[7] Der RV. im Auswahl II, 55.

zwar keine zugängliche Stelle der Literatur kannte, wo eine solche vorgeschrieben war, dass es ihm aber aus der ganzen Struktur des Liedes hervorzugehen scheine, dass dem Liede ein Platz im Ritual zukomme. Tatsächlich schreibt nun auch das Śānkh. Gṛhyas. I, 15, 20 vor, dass man den letzten Vers als Zauberspruch beim Überschreiten tiefer Stellen in einem Flusse verwenden solle, und dabei erweist sich die Vermutung GELDNER's — die übrigens auch bei OLDENBERG weniger durchgeführt vorliegt — wohl als richtig, dass der berühmte Flussübergang Viśvāmitra's, der in dem vorhergehenden Dialogliede geschildert war, als ein glückliche Omina verheissendes Vorbild mit dem Zauberspruch vereint wurde. Dass in diesem letzten Verse ein alter Spruch, den Viśvāmitra selbst gebraucht hätte[1], vorliegen sollte scheint mir ganz unglaublich. Was nun diesen Flussübergang betrifft, so wissen wir darüber nicht mehr völlig authentisches als das, was sich aus dem Liede selbst entnehmen lässt; die spätere Tradition schwankt, indem Yāska Nir. 2, 24 und nach ihm Sāyaṇa berichten, dass Viśvāmitra als *purohita* des Sudās Paijavana reich geworden war und sich mit seinem Reichtum fortbegeben wollte; dabei musste er über die Ströme Vipāś und Śutudrī übersetzen, sah, dass sie tiefes Wasser enthielten, und pries sie, um sie für sich zu gewinnen, mit den ersten drei Versen. Dagegen gibt Bṛhaddevatā IV, 106 an, dass Viśvāmitra dem Sudās auf einem Kriegszuge, wobei es sich darum handelte, die Flüsse zu übergehen, begleitete und dabei mit den Strömen dieses Gespräch gehabt hätte. Das letztere scheint auch allgemein angenommen zu sein[2], obwohl man m. W. keine Gründe angeführt hat, weshalb hier an der Nachricht bei Yāska, der doch in diesem Falle die älteste Autorität ist, gezweifelt werden soll.[3]

Vielmehr möchte ich doch glauben, dass Yāska hier der am besten unterrichtete ist, und dass die Form der Erzählung, die er gibt, tatsächlich dem Hymnus III, 33 zu Grunde liegt.[4] An dieser Stelle kann natürlich nicht die Geschichte von der Feindschaft zwischen Vasiṣṭha und Viśvāmitra, die natürlich in Zusammenhang mit einer umfassenden Prüfung des ganzen einschlägigen Materials vorgenommen werden muss, behandelt werden; es mag nur daran

---

[1] So v. SCHROEDER l. c. p. 228; anders, aber beinahe ebenso unglaublich DELBRÜCK bei GRASSMANN RV. I, 530.

[2] Vgl. z. B. GELDNER Der RV. im Auswahl II, 54.

[3] Man vergleiche jedoch auch die Sage im TMBr. XIV, 3, 13.

[4] Zum Folgenden vgl. besonders WEBER SBBAW. 1891, p. 797 ff.

erinnert werden, dass Viśvāmitra einmal der *purohita* des Sudās gewesen war, dass er aber aus dem einen oder anderen Grunde seines Amtes beraubt wurde und sich den Feinden seines vorherigen Schutzherrn anschloss.[1] In RV. III, 53, 9 ff. — eine Stelle, die m. E. älter, nicht jünger sein muss als der hier behandelte Hymnus — ist er noch Priester des Sudās und hilft ihm bei einem Flussübergang, was ja aber nicht notwendig mit unserem Liede zusammenhängen muss; in seinem Amte folgte ihm wohl Vasiṣṭha, da ja dieser dem berühmten Schlachtliede VII, 18 gemäss der Hauspriester oder Beihelfer des Sudās war. Nun glaube ich, wie schon gesagt worden ist, dass Yāska hier die richtige Tradition erhalten hat, und dass sich unser Hymnus auf die Flucht des Viśvāmitra aus dem Hause des Sudās, wo er natürlich verfolgt wurde, bezieht. Man wird mir entgegnen, dass die VV. 11—12 doch etwas anderes besagen, da sie von den Bharata's, die mit Sudās und den Tṛtsu's in der intimsten Verbindung zu stehen scheinen[2], als den mit dem Flussübergang beschäftigten sprechen. Es ist mir nicht klar, ob nicht Sāyaṇa zu V. 11 die Bharata's einfach als die Familie und die Verwandten des Viśvāmitra darstellen will, was ja gut zu Ait. Br. VII, 17, 7 stimmen würde, wo Viśvāmitra von Śunaḥśepa als *bharatarṣabha* angeredet wird. Doch ist diese Auffassung jedenfalls eine gekünstelte, da die Bharata's tatsächlich ein Volk, nicht die Familie der Kauśika's waren. Ich bitte aber unseren Hymnus etwas näher zu betrachten: nach der einheimischen Tradition würden die VV. 1—3, 5, 7 und 9[3] dem Viśvāmitra, die VV. 4, 6, 8 und 10 wiederum den Flüssen gehören; mir scheint es aber völlig sinnlos, dass Viśvāmitra gerade den V. 7 sprechen soll, der die natürliche Fortsetzung von V. 6 im Munde desselben Sprechers bildet. Weiter scheint mir doch V. 8: *etád váco jaritar mā́pi mṛṣṭhā ā́ yát te ghóṣān úttarā yugā́ni | ukthéṣu kāro práti no juṣasva mā́ no ní kaḥ puruṣatrā́ námas te* am ehesten die Antwort auf V. 5: *rámadhvam me vácase somyā́ya ṛ́tāvarīr upa muhūrtám évaiḥ | prá síndhum áchā bṛhatī́ manīṣā́vasyúr ahve kuśikásya sūnúh* zu enthalten; als Antwort auf V. 7 hätte V. 8 jedenfalls keinen Sinn. Dann würde sich aber für die ersten zehn Verse die folgende Rollenverteilung ergeben:

Viśvāmitra: 1—3, 5 und 9 (d. h. 3 + 1 + 1 Verse);
Vipāś und Śutudrī: 4, 6—8 und 10 (d. h. 1 + 3 + 1 Verse).

[1] Vgl. z. B. MACDONELL & KEITH Vedic Index II, 275.
[2] Vgl. MACDONELL & KEITH Vedic Index II, 94 ff. mit Lit.
[3] Natürlich auch 11—13, was aber hier nicht angeht.

Also fast vollständige Gleichförmigkeit in der Anordnung der Verse. Daraus schliesse ich dann ferner, dass nicht nur V. 13 sondern auch 11—12 spätere Zudichtungen sind, von denen 11—12 zugesetzt wurden, als man den Hymnus mit der Sage von Viśvāmitra's Beistand bei einem Kriegszuge des Sudās (III, 53, 9 ff.) in Verbindung setzte. Mir scheint also der älteste Hymnus (VV. 1—10) eine epische Dichtung aus dem Sagenkreise des Viśvāmitra zu sein und nichts weiter. Von einem Drama kann hier m. E. gar keine Rede sein. Auch nicht von einem Ākhyāna im Sinne OLDENBERG's, denn Prosaeinlagen wären in dem sehr wohlgegliederten Dialoge, wo die Repliken unmittelbar auf einander folgen und ohne weiteres gut verständlich sind, nicht an ihrem Platz. Eine künftige Untersuchung wird vielleicht die von mir vermuteten Bedingungen für die Entstehung des Liedes weiter bestätigen können.

Zu den in Bezug auf ihre Anordnung allerdunkelsten Lieder des Rigveda scheint mir IV, 42 zu gehören, das V. SCHROEDER[1] auch für seine dramatische Theorie in Anspruch genommen hat, ohne sich jedoch näher darüber auszusprechen, wo er ihm im Ritual einen Platz gewähren will.[2] Die einheimische Tradition (Sāyaṇa u. s. w.) sieht sonderbarerweise in diesem Hymnus in den sechs ersten Versen eine *ātmastuti* des Trasadasyu, des Sohns des Purukutsa, in den vier letzten wiederum ein Loblied desselben Dichters auf Indra und Varuṇa. Dieser Erklärungsversuch scheint von der modernen Exegese einstimmig verworfen oder sogar absolut nicht beachtet worden zu sein; dennoch habe ich ernsthaft in Erwägung gezogen, ob nicht doch hierin wenigstens ein Kern der Wahrheit stecken könnte. Auch bei der gezwungensten und gekünsteltschen Interprätation scheint es mir aber nicht möglich, eine derartige Auffassung aufrecht zu halten, und wir müssen somit wohl annehmen, dass die einheimische Exegese in diesem Falle auf einem kapitalen Missverständnisse fusst.[3] Die neueren

---

[1] Myst. u. Mimus p. 221 ff.

[2] WINTERNITZ WZKM. XXIII, 123 ist eher geneigt, in diesem Liede ein 'Ākhyāna' sehen zu wollen.

[3] Dass sich Trasadasyu als *indra* bezeichnet, ist ja nicht völlig unverständlich, da dieses Wort einfach 'Fürst' bedeuten könnte (vgl. HILLEBRANDT Varuna u. Mitra p. 72; SIEG Sagenstoffe p. 102 A. 2; GELDNER in BERTHOLET Rel. gesch. Lesebuch p. 114). Mir unverständlich ist es aber, wie er sich Varuṇa nennen kann und sich die grossen Taten der beiden Götter zuzuschreiben vermag. Es liegt jedoch in IV, 26, 1—3 eine sonderbare Art von *ātmastuti* vor,

Erklärer — GRASSMAN, LUDWIG, OLDENBERG, GELDNER, v. SCHROEDER, SIEG u. a. — gehen in Bezug auf Einzelheiten sehr auseinander[1], stimmen jedoch alle darin überein, dass sie in den ersten sechs Versen einen Rangstreit — oder jedenfalls eine Unterredung — des Indra und Varuṇa sehen wollen. Wesentlich scheint mir SIEG[2] die Erklärung des Liedes dadurch gefördert zu haben, dass er den Ausdruck *daurgahė badhyámāne* in V. 8 richtig auffasste: *daurgaha* ist nach Nigh. 1, 14 eine Bezeichnung des Pferdes, und es handelt sich demnach hier um ein Rossopfer, bei dem die Gemahlin des Purukutsa Indra und Varuṇa um einen Sohn anflehte und demnach den Trasadasyu gebar. Auch GELDNER[3] scheint sich dieser Auffassung angeschlossen zu haben, da er den ersten Teil des Liedes als einen Streit des Indra und Varuṇa um das Opferross des Purukutsa bezeichnet. Dass das Lied mit dem Rossopfer in Verbindung steht wird ja übrigens durch Ś.Br. XIII, 5, 4, 5 direkt bewiesen, wo V. 8[a—b] unter den *gāthā's* mit aufgeführt wird, die ein Brahmane während der Prayāja's des Aśvamedha singt[4]; diese Verse behandeln die Opfer und Dakṣiṇā's früherer Könige, des Janamejaya, des Marutta, des Purukutsa u. s. w. und sollen nach der Vorschrift die Worte *ayajata* 'er opferte' und *adadāt* 'er verschenkte' enthalten. Tatsächlich enthält auch V. 8[c] 'unseres Liedes das Wort *áyajanta,* was wohl in diesem Zusammenhang kaum als Zufall zu betrachten ist. Die VV. 8—9 sind deutliche Itihāsastrophen, die sich also auf das Rossopfer des berühmten Purukutsa beziehen; dass hier nicht er selbst sondern seine Gemahlin, die Purukutsānī, erwähnt wird, erklärt sich wohl zur Genüge aus der hervortretenden Rolle, die die Weiber des Königs und besonders die Hauptgemahlin, die *mahiṣī,* beim Rossopfer spielen.[5] Dass die Geburt des Trasadasyu als direkte Folge dieses Opfers dargestellt wird, ist wohl in Betracht der vielen Fruchtbarkeitsriten, mit denen der Aśvamedha durchsetzt ist, auch nicht besonders bemerkenswert; übrigens mag auch an den Spruch Vāj. Saṃh. XXII, 22, den der König selbst flüstert, erinnert werden, worin u. a. ausdrücklich um die Geburt eines heldenhaften

deren wahre Natur durch die Exegese noch nicht aufgeklärt worden ist. Als absolut minderwertig ist wohl die einheimische Tradition nur dann zu bezeichnen, wenn wir durch klare Gründe ihre Ungereimtheiten darlegen können.

[1] Vgl. OLDENBERG Ṛgveda I, 301 f.

[2] Sagenstoffe p. 96 ff.

[3] Bei BERTHOLET Rel.gesch. Lesebuch p. 113.

[4] Vgl. WEBER SBPrAW. 1891, p. 772 ff.; HILLEBRANDT Rituallit. p. 150.

[5] Vgl. HILLEBRANDT Rituallit. p. 149 ff.

Sohnes gebeten wird.[1] Der letzte Vers (10) ist ein allgemein gehaltener Segenspruch, wie er am Ende so unendlich vieler Rigvedahymnen vorkommt. In welchem Verhältnisse aber die VV. 1—7, die doch offenbar eine Unterredung zwischen Indra und Varuṇa enthalten müssen, zu der Geschichte von Purukutsa's Rossopfer stehen, ist mir nicht klar; vielleicht ist GELDNER's oben erwähnte Auffassung die richtige. Obwohl nun freilich beim Aśvamedha wirklich dramatische Aufführungen vorkommen[2], so wage ich nicht anzunehmen, dass hier der Text einer solchen vorliegt, da die Ritualliteratur doch nichts von einem bei diesem Opfer vorkommenden Streit des Indra und Varuṇa zu berichten weiss. Dass hier eine der epischen Poesie angehörige Erzählung von einem bestimmten, uns nicht näher bekannten Vorfalle beim Rossopfer Purukütsa's vorliegen könnte, möchte ich aber nicht in Abrede stellen.[3]

Das Lied von Yama und Yamī (X, 10) möchte v. SCHROEDER[4] als den ersten Akt eines grossen Fruchtbarkeitsdramas aufgefasst wissen, in dem durch die schliessliche Vereinigung der beiden ersten Menschen unermesslicher Segen an Nachkommen und Ernten erzielt wird. Der Rigveda hat uns nur diesen ersten Akt erhalten, das darauf folgende wäre seines phallischen Charakters wegen nicht unter den *ṛcaḥ* mit aufgenommen worden; v. SCHROEDER denkt sich aber die Fortsetzung ungefähr so gestaltet, wie er das kleine Lied von Agastya und Lopāmudrā (I, 179) rekonstruieren will und weist noch auf eine andere Parallele hin, die bekannte Sage von Ṛśyaśṛṅga und Śāntā. Was RV. I, 179 betrifft so komme ich unten darauf zurück; die Ṛśyaśṛṅga-Sage dagegen kann ich gar nicht für mit der Yama-Sage verwandt betrachten.[5] Dass in dieser nachvedischen Sage ein Fruchtbarkeitsdrama — wenn man es so nennen will — vorliegt ist nicht zu verneinen, die Unterschiede zwischen diesem und der Yama-Sage liegen aber klar zu Tage. Um nur das aller deutlichste zu erwähnen, so ist Ṛśyaśṛṅga ein Asket, ein *brahmacārin*, und die Sage gehört zu den nicht seltenen, wo ein solcher von einem

[1] *ā rāṣṭre rājanyaḥ śūra iṣavyo 'tivyādhī mahāratho jāyatām . . . asya yajamānasya vīro jāyatām.*

[2] Vgl. SIEG Sagenstoffe p. 102 A. 1.

[3] Möglicherweise ist auch gar kein Streit beabsichtigt, sondern es liegt nur eine regelrechte *stuti* der beiden grossen Götter vor.

[4] Myst. u. Mimus p. 275 ff.

[5] Vgl. KEITH JRAS. 1911, p. 1003 n. 1.

Weibe verführt wird — aus diesem oder jenem Grunde; Yama wiederum ist der erste Mensch, der erste König[1], den wir mit Askese und *brahmacaryā* nicht in Verbindung setzen können. Die Sage, die in RV. X, 10 vorliegt, bewegt sich auf ganz anderem Gebiete, und von einer Fortsetzung derselben in der von v. SCHROEDER angenommenen Richtung liegt auch nicht die geringste Spur vor. Zudem versagt hier die Ritualliteratur völlig, da über rituelle Verwendung des Liedes kein Wort gesagt wird.[2] OLDENBERG wiederum betrachtet das Lied nach wie vor[3] als eine Ākhyānadichtung, deren prosaische Ergänzungen uns nicht überliefert worden sind.

Ich muss gestehen, dass mir das Lied trotz der sehr verdienstvollen Interprätationsarbeit von OLDENBERG, v. SCHROEDER, GELDNER u. a. völlig dunkel scheint und zwar nicht nur im grossen und ganzen sondern z. T. auch in Bezug auf die Einzelinterprätation. Es lässt sich wohl nur in Verbindung mit den nachfolgenden Hymnen (X, 11—12) behandeln[4], was natürlich hier nicht geschehen kann, zumal ich gern zugebe, dass auch diese Lieder mir dunkel scheinen. Nur so viel getraue ich mir sagen zu dürfen, dass ich den Dialog als einen der wohlgegliedertsten des ganzen Rigveda — nur X, 108 scheint mir in dieser Beziehung ebenso klar zu sein — halte; die Personenverteilung ist trotz des teilweisen Fehlgehens der indischen Exegese[5] völlig klar, indem Yamī die ungeraden, Yama wiederum die geraden Strophen spricht und zwar das ganze Lied durch. Prosaeinlagen könnten das ganze nur verderben. Dass es sich aber andrerseits um ein Drama handelt ist unbewiesen und unbeweisbar, zumal die Konstruktionen v. SCHROEDER's völlig in der Luft schweben. Vielmehr ist das Lied epischer Natur und bildet ein Bruchstück des Sagenkreises, der sich um Yama und Yamī geschlossen hatte, von dem wir auch anderswo in der vedischen Literatur versprengte Überbleibsel vorfinden.[6]

---

[1] Man vergleiche den 'König Yima' des Avesta.

[2] Vgl. WINTERNITZ WZKM. XXIII, 118, der sich übrigens in Bezug auf die ursprüngliche Form des Liedes völlig skeptisch stellt.

[3] ZDMG. XXXIX, 77; Rgveda II, 203.

[4] Vgl. PISCHEL Ved. Stud. I, 188.

[5] GELDNER Der RV. im Auswahl II, 145.

[6] Vgl. TS. IV, 2, 5, 3; VS. XII, 63; ŚBr. VII, 2, 1, 10; TA. VI, 4, 2; MS. I, p. 81, 2 u. a.

Über das vielumschriebene Lied von Purūravas und Urvaśī (X, 95)[1] wünsche ich mich nur in der allergrössten Kürze zu äussern. Dass ein bei der Feueranlegung aufgeführtes Drama vorliegt[2] glaube ich gerade wegen des völligen Schweigens der Ritualliteratur[3] absolut nicht; dass die Sage im Ś.Br. XI, 5, 1, 1 ff. kein 'Ākhyāna' ist, habe ich oben als meine Überzeugung ausgesprochen, sie darf somit auch nicht als Beweis dafür verwendet werden, dass dem Rigvedaliede ursprünglicher Ākhyānacharakter zukam. Am einfachsten scheint mir GELDNER[4] die Sache zurechtgelegt zu haben, wenn er von der 'Ballade von Purūravas und Urvaśī' spricht, falls man darunter einfach ein Stück epischer Poesie ohne direkte rituelle Verwendung versteht. Purūravas war ja offenbar — wie auch spätere Literaturstellen zeigen[5] — eine bekannte Figur der alten Sage. Auf einige Einzelheiten bei der Interprätation, die hier nicht berührt werden können, hoffe ich an anderer Stelle zurückkommen zu können.

Vielleicht den glücklichsten Teil des ganzen v. SCHROEDER'schen Buches bildet m. E. die Behandlung des Vṛṣākapiliedes (X, 86).[6] Dieses früher — trotz der eingehenden Behandlung bei GELDNER[7] — ziemlich unverständliche Lied wird hier als ein Generationsmimus dargestellt, der bei irgendwelcher Gelegenheit während eines grossen Opferfestes aufgeführt wurde. Durch das, was WINTERNITZ[8] aus dem Baudh. Dh. I, 6, 13, 9 über die Ausstattung der Priester bei der Rezitation des Vṛṣākapiliedes hervorgehoben hat, scheint mir beinahe zur Evidenz bewiesen, dass dem Liede einst szenische Aufführung zukam; zudem bezeugen die Ritualtexte ausdrücklich, dass es bei einem Somafeste, dem Gavāmayana, verwendet wurde.[9] Weiter ist v. SCHROEDER wohl mit Recht — in Gegensatz zur Auffassung GELDNER's — der einheimischen Tradition insoweit gefolgt, als er nur Indra, Indrāṇī und Vṛṣākapi als auftretende Personen auffasst, die Vṛṣākapāyī

---

[1] Vgl. die bei OLDENBERG Rgveda II, 303 angeführte Literatur; man füge dazu noch HERTEL WZKM. XXV, 153 ff.

[2] v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 232 ff.

[3] WINTERNITZ WZKM. XXIII, 121.

[4] Der RV. im Auswahl II, 191.

[5] Vgl. auch Kauṭ. I, 6 (WZKM. XXVIII, 233).

[6] Myst. u. Mimus p. 304 ff.

[7] Ved. Stud. II, 22 ff.

[8] WZKM. XXIII, 113.

[9] Vgl. Ait. Br. VI, 29, 1 ff.; Āśv. Śr. VII, 11, 5 ff.; VIII, 2, 15; HAUG Aitareya Brâhmanam II, 430 ff.; HILLEBRANDT Rituallit. p. 157.

aber völlig von dem Dialoge ausschliesst. Die Verwertung des bisher völlig unverständlichen Verses 18 bei v. SCHROEDER ist höchst scharfsinnig und wohl auch völlig richtig; sie wird sogar von OLDENBERG[1] im grossen und ganzen mit Beifall aufgenommen.

Ich finde also hier ein Lied, für dessen Verständnis die Theorie v. SCHROEDER's mir ungemein fördernd gewesen zu sein scheint, und ich zweifle nicht daran, dass wir wirklich hier einen kleinen Mimus vor uns haben. Von 'Ākhyāna' im Sinne OLDENBERG's[2] kann ich hier keine Spur entdecken; die Unklarheiten, die noch im Einzelnen vorhanden sind, existieren zwar für uns, mögen es aber für das Auditorium, dem das Lied vorgeführt zu werden bestimmt war, nicht getan haben. Was die Gestalt der Sage betrifft, hat nun PARGITER[3] einen sehr beachtenswerten Versuch gemacht, sie durch Anführung einer Episode aus dem Brahmapurāṇa 129, 11 ff., die tatsächlich mit dem Rigvedaliede starke Verwandtschaft zeigt, aufzuhellen. Ich glaube freilich, dass die VV. 97 ff., die eigentlich mit unserem Liede zusammenhängen, direkt vom Rigveda beeinflusst sind und deswegen weniger Wert besitzen; daneben liegt aber offenbar Material vor, das von dem vedischen Stoffe ganz unabhängig ist, dessen Wert wir aber wegen Mangels an älterem Vergleichsmaterial nicht völlig beurteilen können.[4] Soviel scheint mir jedenfalls ausgemacht, dass wir uns bei der Beurteilung der rätselhaften Gestalt des Vṛṣākapi nicht mehr mit den älteren Ansichten[5] begnügen dürfen, sondern auch die von PARGITER[6] befürwortete ernstlich mit in Betracht nehmen müssen. Unklar bleibt mir aber nach wie vor, inwieweit die Tradition bei Ṣaḍguruśiṣya (p. 155, 10 MACDONELL): *vṛṣākapir indrasya putraḥ śacīsapatnyāṃ jātaḥ* wirklich irgendwelche Berechtigung hat; der Gedanke an einen 'Mannaffen', ein Mischwesen[7] scheint mir nicht,

[1] GGA. 1909, p. 82; die Modifikation, die OLDENBERG Ṛgveda II, 293 versucht hat, scheint mir kaum glücklich.

[2] So noch Ṛgveda II, 289 f.

[3] JRAS. 1911, p. 803 ff. KEITH ibid. p. 1105 n. 1 stellt sich abweisend — m. E. mit Unrecht.

[4] Sehr wertvoll scheint mir für die Deutung von VV. 6. 16. 17 unseres Liedes der p. 807 n. 1 angeführte Text, für welchen man weiter Kāmasūtra ed. Durgāprasāda p. 136 vergleiche.

[5] Vgl. z. B. OLDENBERG Rel. d. Veda p. 172 ff.; MACDONELL Vedic Myth. p. 64; v. BRADKE ZDMG. XLVI, 465 (völlig unglaublich) u. a.

[6] l. c. p. 808 f.

[7] BR. s. v.; GRASSMANN Wb. 1351; WACKERNAGEL Ai. Gr. II, 251.

wie OLDENBERG[1] es tut, direkt abzuweisen zu sein. Doch kann so was an dieser Stelle nicht ausführlicher besprochen werden.[2]

Vielleicht das sonderbarste Lied des ganzen Rigveda — mit Ausnahme natürlich der reinen Rätsellieder — scheint mir das Mudgalalied (X, 102) zu sein, über dessen Deutung die Ansichten der Gelehrten, soweit es überhaupt möglich ist, auseinandergehen. An v. SCHROEDER's[3] Versuch, das Lied als ein Drama zu erklären, gehe ich vorbei; er ist schon deswegen misslungen, weil v. SCHROEDER eine Rollenverteilung einführen muss, die sicher in keinem wirklichen Drama jemals vorhanden gewesen ist, und weil seine Übersetzung an mehr als einer Stelle mit höchst gekünstelten und unglaublichen Wendungen operiert, die ziemlich sicher im Grundtexte keine Stütze haben. Früher hat BERGAIGNE[4] das Lied symbolisch deuten wollen, und HENRY[5] sieht darin ein rein mythologisches Stück, 'un drame qui se joue au ciel et sur la terre durant l'orage' — eine Auffassung, die wohl durch nichts begrün-

---

[1] Ṛgveda II, 290.

[2] Nur der Vollständigkeit wegen hier ein paar kleine Bemerkungen zum Text: sonderbar scheint mir der an zwei Stellen hervortretende Anklang an das Vasukralied X, 28 (Vasukra ist der Tradition gemäss ein Sohn des Indra) nämlich zwischen V. 14[d]: *ubhā́ kukṣī́ pṛṇanti me* und X, 28, 2[d]: *yó me kukṣī́ sutásomaḥ pṛṇā́ti* und zwischen 15[a—b]: *vṛṣabhó ná tigmáśṛñgo 'ntár yūthéṣu róruvat* und X, 28, 2[a]: *sá róruvad vṛṣabhás tigmáśṛñgo* (vgl. GELDNER Der RV. im Auswahl II, 186). Weiter klingt in V. 1[d] *aryáḥ puṣṭéṣu* an *aryáḥ puṣṭāni* in II, 12, 4 (vgl. OLDENBERG ZDMG. LIV, 168) und V. 8[a—b]: *kíṃ subāho svañgure pṛ́thuṣto pṛ́thujāghane* an II, 32, 6[a]: *sínīvāli pṛ́thuṣṭuke* und 7[a]: *yā́ subāhúḥ svañgúriḥ* an. Für *avīrām* in V. 9[a] weise ich auf RV. X, 95, 3 und ŚBr. XI, 5, 1, 2 hin (vgl. GELDNER Ved. Stud. I, 267; Der RV. im Auswahl II, 191, mit dem ich in Bezug auf die Interprätation von X, 95, 3 nicht ganz übereinstimmen kann; *avī́re krátau* heisst wohl nicht 'in unmännlicher Absicht' sondern 'in der Vorstellung *(krátau)* 'es gibt hier keinen Mann' *(avī́re = avīra iti)*, wie die ŚBr.—Stelle deutlich zeigt). Für V. 11[a—b]: *indrāṇī́m āsú nā́riṣu subhágām ahám aśravam,* wo *āsú nā́riṣu* ausdrücklich betont zu sein scheint und von Sāyaṇa durch *āsu saubhāgyavattayā prasiddhāsu nāriṣu strīṣu* erklärt wird, darf man wohl teils an AV. XIV, 2, 31 (vgl. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 323), besonders aber an die Hochzeitssprüche in TBr. III, 7, 5, 10; Āp. Śr. II, 5, 9 und bei Überreichung der *śalalī* denken, die so lautet: *yatheyaṃ śacīṃ vāvatāṃ suputrāṃ ca yathāditim | avidhavāṃ cāpālām evam tvām iha raksatāt ||* (Śāñkh. Gṛhya I, 12, 6, vgl. v. SCHROEDER WZKM. XXII, 227); hier wird Śacī = Indrāṇī unter den 'als glücklich bekannten Frauen' ja besonders erwähnt; vgl. auch MBh. III, 10093 f.; IV, 651; Hariv. 6713 (über Indrāṇī vgl. auch BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 549 ff.).

[3] Myst. u. Mimus p. 346 ff. Vgl. dazu WINTERNITZ WZKM. XXIII, 114.

[4] Rél. véd. II, 280 ff.

[5] JA. 1895: II, 516 ff.

det ist.[1] Die mythologische Methode zur Erklärung des Liedes ist von BLOOMFIELD[2] mit einem grossen Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit wieder ins Leben gerufen worden: er sieht in Mudgala und Mudgalānī einfach Personifikationen von Indra's Waffen[3] und will überhaupt das ganze Lied als eine in menschlichem Kleide verhüllte Verherrlichung der Grosstaten, die Indra durch seine Waffen vollbracht hat, aufgefasst wissen. Eine vollständige Übersetzung und Erklärung des Liedes hat BLOOMFIELD nicht gegeben — übrigens aus Gründen, die mir völlig klar sind, da eine solche ja einfach unmöglich wäre.[4] Es wäre z. B. von unschätzbarem Wert für die Beurteilung seiner Theorie gewesen, hätte BLOOMFIELD uns sagen wollen, wie er von seinem Gesichtspunkt aus die VV. 2^{a-b}, 4—6 und 10 — um nur das alleroberflächlichste zu nennen — zu deuten weiss. Denn ich glaube, dass dies nicht nur mir völlig unbegreiflich ist. Zudem konnte ja BLOOMFIELD damals die Ausführungen FRANKE's[5] über den im V. 9 erwähnten *drughaṇá* — dessen richtige Erklärung ja schon von Yāska Nir. 9, 23 gegeben worden ist — nicht kennen, die m. E. die Frage auf eine etwas festere Basis gestellt hat. Unzweifelhaft ist es BLOOMFIELD gelungen, aus dem Liede gewisse Wendungen herauszuheben, die stark an die Indra-Mythen erinnern, z. T. wohl direkt aus ihnen stammen; von da aus ist es aber ein weiter Schritt, ehe man dazu gelangt, das ganze Lied einfach als Indra-Mythus zu erklären. Dazu kommt ferner, dass BLOOMFIELD m. E. an der Behandlung des Liedes durch GELDNER[6] viel zu leichtfertig vorbeigegangen ist; denn auf dieser Behandlung — die durch die wertvollen Materialien bei OLDENBERG Ṛgveda II, 318 ff. weiter ausgeführt worden ist — ruht doch, so-

[1] Vgl. OLDENBERG Rgveda II, 318.

[2] ZDMG. XLVIII, 541 ff.

[3] Vgl. *Indrasenā* (V. 2), die BLOOMFIELD als 'clearly a personification of Indra's weapon' erklärt.

[4] BLOOMFIELD kann sich jedenfalls der Zustimmung KEITH's (JRAS. 1911, p. 1105 n. 1) freuen, der sich jedoch vorsichtigerweise nicht näher auf den Hymnus einlässt.

[5] WZKM. VIII, 337 ff.; vgl. OLDENBERG Rgveda II, 320 f. Auf die Übereinstimmungen im Einzelnen, die FRANKE zwischen dem Jātaka 28 und unserem Liede finden will, lege ich wenig Wert; ich wundere mich aber ein wenig darüber, dass er dabei nicht auch hervorgehoben hat, dass im Jātaka der Stier mit *'kūṭa'* angeredet wird, welches Wort auch in unserem Liede vorkommt (V. 4). Die Hauptsache bleibt aber die gelungene Erklärung der Einrichtung mit dem *drughaṇa*.

[6] Ved. Stud. II, 1 ff.

viel ich sehe, alles, was wir mit irgendwelcher Sicherheit von dem Liede behaupten dürfen.[1] GELDNER und OLDENBERG[2] meinen übereinstimmend, dass es sich hier um eine rein irdische Geschichte, die jedes mythologischen Inhalts entbehrt, handelt, wie OLDENBERG dies klar ausgedrückt hat mit den Worten: 'eigentlicher Inhalt ist die Geschichte von den Erlebnissen eines Brahmanenpaars bei einem Wagenrennen, mit etwas Wunder und viel Humor'. Darin liegt m. E. wirklich ganz kurz ausgedrückt der hauptsächliche Inhalt des Liedes. Dazu kommt auch, dass diese Auffassung die einzige ist, die mit den Angaben der indischen Tradition, wie sie im Nir. 9, 23 vorliegt, im Einklang steht, da dort angegeben wird, dass es sich tatsächlich um ein Wettrennen, woran sich Mudgala beteiligte, handelt. Abweichende Tradition findet sich bei Ṣaḍguruśiṣya (p. 158 MACDONELL), die aber im Liede selbst keine Stütze hat; inwieweit jener irgendwelcher Wert zukommt, kann hier nicht näher untersucht werden.

Nur von dem Gesichtspunkt aus, dass es sich hier um ein wirkliches Wettrennen handelt, woran sich ein Brahmanenpaar[3], Mudgala und Mudgalānī (Indrasenā) beteiligen, erklären sich irgendwie die hauptsächlichen Teile des Liedes (VV. 2, 4—11), obwohl natürlich 'eine Reihe einzelner Situationen dunkel bleibt' (OLDENBERG). Der letzte Vers enthält nur einen allgemein gehaltenen Spruch an Indra, der doch wohl dem Mudgala in den Mund gelegt werden könnte, da sich gewisse Wörter einwandfrei als Anspielungen auf das Vorhergehende deuten lassen. Eigentümlich wirken aber die VV. 1 und 3, die ebenfalls derartige, an Indra gerichtete Sprüche oder Gebete enthalten; sonderbar ist auch, dass V. 3 zwischen 2 und 4 eingeschoben worden ist, wo er nicht zu passen scheint.[4] Die Verse könnten ja zur Not dem Mudgala gehören, wie v. SCHROEDER es will; es scheint mir aber auch möglich, dass sie von Anfang an nichts mit dem Liede zu

[1] Dazu kommen ferner die Materialien bei PARGITER JRAS. 1910, p. 1328 ff., die unzweifelhaft wertvoll sind, über die aber z. Z. wohl nicht mit völliger Sicherheit geurteilt werden kann. Der Zeitraum, der sie von dem Vedaliede trennt, ist beim Fehlen jeder vermittelnden Überlieferung doch riesenhaft gross.

[2] Früher auch v. BRADKE ZDMG. XLVI, 445 ff., der im grossen und ganzen auf richtigem Wege ist, in Einzelsachen aber fehlzugehen scheint.

[3] So nach OLDENBERG's bestimmter Behauptung (l. c. p. 318); der Name *Indrasenā* würde aber eher auf eine *kṣattriya*-Frau hindeuten; vgl. auch PARGITER l. c.

[4] v. SCHROEDER Myst. u. Mimus pp. 354. 356 f. will deswegen den V. 3 vor 2 stellen — vielleicht mit Recht. Anders OLDENBERG l. c. p. 319.

tun hatten. Ebenso wie im RV. III, 33[1] der letzte Vers ein späteres Einschiebsel zu sein scheint, das mit der rituellen Verwendung — Zauberspruch bei einem Flussübergang — in Verbindung steht, so könnte in X, 102 ein Lied vorliegen, womit man sich beim Wettrennen Glück zu versichern suchte, indem man in den einleitenden Versen ganz allgemein um Erfolg bat und dann als besonders beleuchtendes Beispiel erzählte, wie einmal Mudgala und seine Frau unter besonders schwierigen Umständen bei einem Wettrennen den Kampfpreis einheimsten. Diese Auffassung ist ja nur eine ganz kühne Hypothese, eine bessere kann ich aber z. Z. nicht finden. Ich muss schliesslich in Bezug auf dieses Lied sagen, dass wenn ich auch nicht an geschwundene Prosazusätze glaube, so wären sie doch hier sicher jedem Forscher sehr willkommen gewesen.

Das Lied von Agastya und Lopāmudrā (I, 179) hat v. SCHROEDER als ein Fruchtbarkeitsdrama aufgefasst, und rekonstruiert es genau nach seiner Auffassung gewisser absonderlicher Riten beim Mahāvrata.[2] Demnach hätten ursprünglich der Opferpriester und seine Frau jene Riten ausführen müssen, und als eine Art Musterbeispiele jenes priesterlichen Paares wären in ältester Zeit Agastya und seine Gattin Lopāmudrā aufgefasst worden. In der einheimischen Tradition hat eine derartige Auffassung keine Stütze; Sāyaṇa gibt vielmehr mit den Worten *viśeṣaviniyogo laiṅgikaḥ* an, dass er rituelle Verwendung des Liedes vermutet, in der ihm zugänglichen Literatur aber eine solche nicht hat auffindig machen können. Nur in Bezug auf die VV. 5—6 weist er Verwendung als Zauberspruch durch Hinweis auf Rigvidh. 1, 26 hin: *anayor viniyogaḥ śaunakenoktaḥ*[3] / *'imaṃ nu somam' ity ete dve ṛcau prāyato japan sarvān kāmān avāpnoti pāpebhyaśca pramucyate.* Wiederum hat OLDENBERG[4] mit Zustimmung von SIEG[5] und z. T. auch von WINTERNITZ[6] den Hymnus für seine Ākhyānatheorie in Anspruch nehmen wollen und gibt ausführlich an, wie man sich die Situation, die dem Liede als Hintergrund dient, den-

[1] Vgl. oben pp. 93. 96.

[2] Vgl. über diese TS. VII, 5, 9, 4; Kāṭh. XXXIV, 5; Kāty. Śr. XIII, 3, 6, 9; Āp. Śr. XXI, 19, 5 f.; Lāṭy. Śr. IV, 3, 9 ff. 17 sowie HILLEBRANDT Rituallit. p. 157; OLDENBERG GGA. 1909, p. 77 A. 1.

[3] Śaunaka als Verfasser des Rigvidhāna, vgl. WINTERNITZ Gesch. d. ind. Litt. I, 243 f.

[4] ZDMG. XXXIX, 65 ff.; GGA. 1909, p. 76 ff.

[5] Sagenstoffe p. 120 ff.

[6] WZKM. XXIII, 116 ff.

ken soll. Schwierig ist es aber, dass uns die indische Tradition hier keinen festen Boden gewährt, da sich offenbar schon früh Missverständnisse in dieselbe eingeschlichen haben; so hat man — offenbar weil man das Wort *brahmacārin* unrichtig deutete[1] — schon in der Bṛhaddevatā IV, 58 f. einen wohl nicht vorhandenen Schüler des Agastya als Sprecher der zwei letzten Verse eingeführt. Zudem gehen die Versionen in der Bṛhaddevatā IV, 56 ff. und im MBh. III, 8540 ff. an vielen Stellen so sehr auseinander[2], dass uns die ursprüngliche Situation in Einzelheiten kaum klar wird.

Dass kein Drama vorliegen kann ist mir nicht nur aus dem Schweigen der Tradition, sondern noch mehr aus der Kürze des Liedes, in dem m. E. nur drei Verse (1—3) mit völliger Sicherheit den auftretenden Hauptpersonen in den Mund gelegt werden können, ganz klar. Zudem geben ja die Ritualtexte in Bezug auf die fragliche Zeremonie beim Mahāvrata an, dass ein Brahmacārin und eine Dirne einander schmähen sollen, was ebenso schlecht passt, denn von Schmähungen ist hier nichts zu entdecken — die Zote in V. 4 kann als solche nicht bezeichnet werden[3]. Ich glaube, dass hier einfach eine in epische Form gekleidete kleine Geschichte aus dem Leben der altindischen Asketen vorliegt, wobei man diese mit dem schon in früher Zeit berühmten Büsserpaare Agastya und Lopāmudrā verband — um mit OLDENBERG[4] zu reden 'ein Bild entworfen von einem Poeten, der in Kasteiungen schwerlich der Weisheit letzten Schluss sah'. Das Lied ist also eigentlich epischen Charakters; nur möchte ich mich auch gegen die Annahme einstiger Prosaeinlagen entschieden verwahren. Die VV. 1—2 sind ziemlich sicher Worte der Lopāmudrā, in V. 3 folgt die Antwort des Agastya[5], und den folgenden Vers scheint mir SIEG[6] im Anschluss an Durga Nir. III, p. 17, 4 ff. völlig richtig als Itihāsavers gedeutet zu haben.[7] Ebenso ist der letzte Vers offenbar Itihāsavers, während im V. 5 ein Gebetsspruch an den Soma gerichtet

[1] SIEG Sagenstoffe p. 126.

[2] WINTERNITZ WZKM. XX, 2 ff.

[3] Etwas ausführlicher oben p. 81.

[4] GGA. 1909, p. 78. Was HERTEL WZKM. XXIII, 282 f. gegen diese Argumentation eingewendet hat, scheinen mir nur leere Worte zu sein.

[5] Vgl. dazu WINTERNITZ WZKM, XXIII, 117 f.

[6] Sagenstoffe p. 123 f.

[7] Über den in diesem Verse vorkommenden Ausdruck *nadásya . . . rudhatáḥ* vgl. PISCHEL ZDMG. XXXV, 717 f.; Ved. Stud. I, 183 ff.; OLDENBERG Ṛgveda I, 178. Zu *nadá-* 'Brüller' vgl. indirekt auch Verf. ZDMG. LXX, 229 ff.

sich vorfindet, der vielleicht dem Agastya in den Mund gelegt wird, nicht aber — m. E. schon wegen des abweichenden Metrums — zu der ursprünglichen Geschichte gehört hat. So stellt sich mir das Lied einfach als ein gewissermassen umgemodeltes Bruchstück des Sagenkreises von Agastya dar, das nur deswegen, weil man es mit diesem Heiligen in Verbindung setzte, der Agastyasammlung (I, 165 ff.)[1] einverleibt wurde. Ob sich die Sage, die dem rigvedischen Poeten vorlag, mit Hülfe der späteren Versionen (Bṛhaddevatā und MBh.) in jedem Detail einwandfrei rekonstruieren lässt ist mir vorläufig unklar.

Ferner gibt es ja unter den Agastyaliedern drei (I, 165. 170. 171), die offenbar insoweit näher zusammenhängen, als sie sich auf eine Streit des Indra und der Maruts bei einem Opfer des Agastya beziehen. Die Angaben der indischen Tradition hat SIEG[2] ausführlich zusammengestellt und besprochen und kommt demnach zu dem Resultat, dass die drei Lieder demselben 'Itihāsa' gehören und zwar in der Reihenfolge 170—171—165; schon viel früher hatte OLDENBERG[3] den Zusammenhang der beiden Lieder 170 und 171 als einen unzweifelhaften dargestellt, wollte aber — und will auch jetzt — nicht auch 165 als integrierenden Teil der Geschichte auffassen. Statt dessen müssen wir, wenn das Ganze mit 171 nicht zu Ende gebracht wird, als Abschluss die ergänzende Prosa hinzudenken.

Im Gegensatz dazu hat HERTEL[4] die drei Lieder als eine Art Trilogie bezeichnet, wo in dramatischer Aufführung das Treiben des Indra, der Maruts und Agastya auf dem Opferplatz des letzteren geschildert wird.[5] Die ziemlich kurzen Andeutungen bei HERTEL sind dann durch v. SCHROEDER[6] in sehr beträchtlicher Weise erweitert worden: nicht nur sieht er in den drei Liedern ein Drama, das aufgeführt wurde, um bei einem Somafest den Sieg Indras über die bösen Dämonen — besonders Vṛtra — zu feiern, und das mit einem Tanze der waffengekleideten Maruts beendigt wurde. Den Waffentanz der Maruts — der leider nicht

[1] Vgl. OLDENBERG Prolegomena p. 221 ff.

[2] Sagenstoffe p. 112 ff.

[3] ZDMG. XXXIX, 60 ff.; vgl. Ṛgveda I, 170.

[4] WZKM. XVIII, 152 ff.

[5] Vgl. übrigens schon MAX MÜLLER Rigveda-Saṃhitâ transl. I, 172 f. = SBE. XXXII, 183.

[6] Myst. u. Mimus p. 91 ff.

traditionell bezeugt ist[1] — hat v. SCHROEDER in einen sehr weiten Zusammenhang gerückt, indem er ihn mit den Tänzen der kretischen Kureten, der phrygischen Korybanten und der römischen Salier sowie mit den sehr gut bekannten altgermanischen Waffentänzen zusammenstellt; daraus schliesst er weiter auf ein 'Waffentanzspiel der indogermanischen Urzeit' und meint sogar, dass alle diese verschiedenen Tänzer — die Maruts mit einbegriffen — eigentlich die 'animæ militum interfectorum' darstellen. Sehr viel, was sich in jenen Auseindersetzungen findet, darf einen dauernden Wert beanspruchen können, ich glaube aber weder, dass es für die Natur der Maruts die richtige Erklärung bietet, noch dass es zur Lösung des Rätsels der fraglichen Rigvedalieder einen eigentlichen Beitrag gibt. Besonders ist es hier wie anderswo bedenklich, dass v. SCHROEDER ohne sich im Geringsten um die einheimische Tradition zu kümmern, rituelle Verwendung der Lieder ansetzt, die nur leere Phantasie bleibt; bei 170 und 171 gibt Sāyaṇa durch die Worte *viśeṣaviniyogo laiṅgikaḥ* nur an, dass er rituelle Verwendung der Lieder vermutete, nicht aber mit Sicherheit belegen konnte, bei 165 gibt er aber unter Hinweis auf Āśv. Śr. 6, 6; 7, 3. 7; 8, 6; Ait. Ār. V, 1, 1 genau den rituellen Gebrauch des Liedes an, der sich mit der Konstruktion bei v. SCHROEDER nicht berührt. Dass die Lieder ursprünglich bei einer Opferzeremonie Verwendung fanden[2], nicht einem poetisch-prosaischen Ākhyāna gehörten, bezweifle ich nicht; dass sie aber dort als Drama aufgeführt wurden, leuchtet mir nicht ein, zumal ich in Bezug auf die von HERTEL und v. SCHROEDER befürwortete Inszenierung berechtigte Zweifel hege. Sie gehören vielmehr der epischen Poesie an, deren Verwendung im Ritual wir wohl nicht gar zu spärlich ausmessen dürfen.

Dass zunächst I, 165 mit 170 und 171 in sehr nahem Zusammenhang steht, scheint mir OLDENBERG mit Unrecht zu bezweifeln[3]; nicht nur, dass die drei Lieder sich inhaltlich als nahe verwandt kundgeben, sondern die indische Tradition bezeugt uns selbst diese Tatsache[4]: es heisst nämlich bei Ṣaḍguruśiṣya (p. 98

---

[1] Man vergleiche auch die wichtige Einwendung bei WINTERNITZ WZKM. XXIII, 122.

[2] Vgl. WINTERNITZ WZKM. XXIII, 123.

[3] Ṛgveda I, 170. Wenn früher WILSON Transl. of the RV. II, pp. VII. 145. 160 und PERRY JAOS. XI, 162 das Lied I, 165 für sich allein zu erklären suchen, so brauchen ihre Annahmen jetzt nicht mehr widerlegt zu werden.

[4] Vgl. SIEG Sagenstoffe p. 111.

MACDONELL) in dem Kommentare zur Anukramaṇī zu I, 170: *atha viṣādaśāntaye kayāśubhīyam abhūt*[1], woraus m. E. deutlich hervorgeht, dass er das Lied I, 165 in unmittelbaren Zusammenhang mit 170 gestellt sehen wollte. Darin sind nun der Tradition SIEG, HERTEL und v. SCHROEDER gefolgt, gehen aber alle drei m. E. irre, wenn sie die Reihenfolge 170—171—165 befürworten. Das richtige hat hier wie an so vielen anderen Stellen GELDNER[2] gesehen, indem er die Vermutung ausspricht, dass die Lieder einander vielmehr in der Reihenfolge 170—165—171 folgen müssen. Um dies etwas näher zu begründen vergegenwärtigen wir uns zunächst die Situationen, die uns durch die Lieder selbst und durch die spätere einheimische Tradition aufgedrängt werden.

Dass das Lied 170 im Cyklus den ersten Platz beanspruchen darf, ist nie in Zweifel gezogen worden; übrigens wäre es schlechthin unmöglich es an einen anderen Platz zu stellen. Nach Yāska Nir. 1, 5 wäre die Situation die, dass Agastya dem Indra eine Spende zugerichtet hatte, dann aber beschloss, sie den Maruts zu überweisen; Indra hätte in 170, 1 seiner Klage[3] Ausdruck gegeben. Das ist nun schlechthin unmöglich und steht mit dem Liede selbst und mit der Brāhmaṇatradition[4] nicht im Einklang; zudem ist es ja nicht besonders glaublich, dass Agastya sich absichtlich mit dem mächtigsten der Götter hätte verfeinden wollen. Vielmehr verhält es sich ja, wie OLDENBERG und SIEG gesehen haben, so, dass Agastya den Maruts ein Opfer zugerichtet hatte, das Indra für sich in Anspruch nahm. Die Situation ist wohl die, dass Indra eben ankommt und mit dem ersten Verse: 'nicht jetzt, auch morgen gibt es nichts? Wer weiss, was künftig ist? Nach eines anderen Willen muss man sich richten, und was man beabsichtigte, wird zu nichte'[5] seinem Missfallen Ausdruck gibt. Richtig sieht die indische Tradition in V. 2 die Antwort des Agastya; in Bezug auf die beiden folgenden Verse kann ich ihr aber nicht folgen, wie SIEG getan hat. Der V. 3 gehört wohl ganz unzweifelhaft nicht dem Indra, sondern den Maruts[6]; dafür sprechen die Plurale, die ich nicht gern als Plur. majestatis auffassen möchte,

---

[1] Saḍguruśiṣya beruft sich für seine Angabe auf Ait. Br. V, 16, 14; vgl. auch Kauṣ. Br. XXVI, 9 (von SIEG verbessert); TBr. II, 7, 11, 1 u. s. w.

[2] Der RV. im Auswahl II, 31. 33.

[3] Vgl. Durga Nir. II, p. 59, 3 f.: *paridevanā nāma manyupūrvako vilāpah.*

[4] SIEG Sagenstoffe p. 110 f.

[5] SIEG l. c., p. 11.

[6] Vgl. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 100.

sowie die Anrede *bhrātar agastya*[1], die im Munde des Indra schlecht passen würde. Den folgenden Vers (4) schreibt die Tradition unbegreiflicherweise dem Indra zu, und noch unbegreiflicher ist es mir, dass ihr SIEG auch an diesem Punkte Folge leistet. Doch gibt Sāyaṇa mit den Worten *apare 'gastyavākyam āhuḥ* an, dass man den Vers auch dem Agastya zuschrieb[2], was natürlich einzig möglich ist; nur so erklärt sich der Dual in den Worten *yajñám te tanavāvahai* 'wir beide wollen dein (: des Indra) Opfer zurichten', den Sāyaṇa völlig richtig durch die Worte *āvām patnīyajamānau adhvaryuyajamānau vā he indra te tvadarthaṃ yajñaṃ tanavāvahai* interprätiert; den Vorrang verdient die Erklärung *patnīyajamānau* 'der Opferherr und seine Frau' d. h. Agastya und Lopāmudrā.[3] Der letzte Vers (5) endlich gehört natürlich wiederum dem Agastya, der hier den Indra zur freundlichen Auseinandersetzung mit den Maruts überreden will; zu beachten ist, dass hier mit den Worten: *índra tvám marúdbhiḥ sáṃ vadasva* 'Indra, sprich du doch (freundlich) mit den Maruts' der Gedankengang in V. 2: *tébhiḥ (: marúdbhiḥ) kalpasva sādhuyā́* 'mit denen einige dich gütlich' (SIEG) wieder aufgenommen wird. Wichtiger ist aber, dass mit den aus V. 5 eben angeführten Worten auch ein neues Moment eingeführt wird; denn man erwartet unwillkürlich, dass Indra der Aufforderung in irgendwelcher Weise Folge leistet, dass er sich wirklich mit den Maruts irgendwie unterhalten wird. Darüber bringt uns aber das Lied selbst keinen Aufschluss; in demselben fehlt auch, worauf OLDENBERG[4] hingewiesen hat, der gewöhnliche Schlussvers der Agastyalieder, weshalb gewichtige Gründe dafür sprechen, dass das Lied nur ein Torso ist, der aus irgendwelchem Grund aus seinem Zusammenhang losgerückt wurde.

---

[1] Gab es möglicherweise einmal neben der schon im Rigveda vorliegenden Erzählung von der Geburt des Agastya Maitrāvāruṇi (vgl. GELDNER Ved. Stud. II, 129 ff.; SIEG l. c. p. 105 ff.) eine jetzt verschollene Tradition, die den Agastya sogar in Verwandtschaftsverhältnis zu den Maruts setzte? Irgendwelche Spuren davon vermag ich allerdings nicht zu entdecken.

[2] Die Anukramaṇī ist unklar; MACDONELL liest *tatrādyā tṛtīyā cendravākyaṃ caturthī vā*, andere Hdschr. haben aber *caturthī ca;* Ṣaḍguruśiṣya entscheidet aber für die erstere Lesart.

[3] Vgl. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 100 A. 2. Hier sei noch erwähnt, dass ich früher (WZKM. XXIV 352 A. 2) in der Erwähnung einer Schwester des *Akitti* (= Agastya) in Jāt. 480 (vol. IV, p. 236 ff.) eine verschwommene Erinnerung an Lopāmudrā habe sehen wollen; tatsächlich hatte aber Agastya nach der vedischen Tradition eine Schwester, die nach der Anukram. *ṛṣi* von RV. X, 60, 6 war.

[4] ZDMG. XXXIX, 62.

Es ist uns also hier geschildert worden: die zornerfüllte Klage[1] des Indra, dass ihm nicht geopfert ist (1), die Abbitte des Agastya um Indras Zorn zu beschwichtigen (2), die Klage der Maruts (3), die ziemlich kleinlaut sind; dann folgen Verse des Agastya, worin er die Zurüstung des Opfers beschleunigt und es dem Indra verspricht (4) und weiter den Indra bittet, doch versöhnlich zu sein: 'Indra, sprich du doch (freundlich) mit den Maruts, dann iss in rechtmässiger Weise die Opferspenden' (5 c—d). Die Situation ist ganz dramatisch — man ist gespannt darauf, was folgen wird, wie sich Indra jetzt benehmen wird. Hier setzt nun, wie GELDNER scharfsinnig gesehen hat, I, 165, 1 als unmittelbare und sehr passende Fortsetzung ein.

In diesem Liede ist die Rollenverteilung völlig klar, und die Reden und Gegenreden folgen einander in schneller Abwechslung, doch finden sich in Einzelheiten noch viele Dinge, die dunkel oder unlösbar zu sein scheinen. Der Aufforderung des Agastya in 170, 5 Folge leistend wendet sich Indra zuerst in den VV. 1—2 mit höhnischen Worten an die Maruts: wer hat sie überhaupt zum Opfer eingeladen? Wie soll man die wie Adler im Luftmeere heranstürmenden[2] zum Stillstand bringen? (2 b—d). Im Gegenteil verwundern sich die Maruts darüber, dass Indra sich ganz allein dort beim Opfer befindet; er möge ihnen sagen, was ihm an ihren Spenden gehöre[3] (3). Darauf antwortet Indra, das Opfer gehöre ihm allein (4), die Maruts wenden aber ein, sie seien gerade wegen des Opfers gekommen[4] (5); Indra weist ihre

---

[1] Der *manyupūrvako vilāpah* des Durga.

[2] Darauf bezieht sich möglicherweise die Angabe in TBr. II, 7, 11, 1 u. a., die Maruts seien mit erhobenen Waffen auf Indra zu herangestürmt.

[3] *Yát te asmé* ist offenbar genau wie in X, 95, 13 zu deuten, vgl. GELDNER Der RV. im Auswahl II, 32.

[4] Sehr schwierig scheint mir der Ausdruck: *índra svadhā́m ánu hí no babhū́tha* in 5 d zu sein, der höchst verschieden gedeutet worden ist, vgl. OLDENBERG Ṛgveda I, 161. Ich habe geglaubt, dass die Stelle nur in Ved. Stud. III, 123 A. 2 richtig gedeutet worden war und etwa bedeutete: 'Indra, du hast dich unseren Opferanteil zugeeignet'; in Anbetracht der vielen Stellen mit *svadhā́m ánu* (vgl. GELDNER Der RV. im Auswahl I, 208) zweifle ich jetzt daran, ob *ánu* wirklich zu *babhū́tha* gehört; vielmehr zu *svadhā́m,* wobei der Sinn etwa: 'Indra, du bist uns zu willen gewesen' = 'du hast doch nur unserem willen Folge geleistet' wäre. Dann in V. 6 höhnisch: 'wo war dann, o Maruts, dieser eurer Wille, als' u. s. w. Der Hochmut der Maruts wäre in V. 5 aufs höchste gesteigert, um dann im folgenden allmählich abzunehmen und einer ganz anderen Stimmung Platz zu geben. Über *svadhā́* vgl. weiter unten p. 145.

Ansprüche mit bitterhöhnischen Worten ab und beginnt eine *ātmastuti* (6). Die Maruts suchen noch aufrecht zu halten, dass Indra nur im Verein mit ihnen seine Grosstaten ausgeführt hat (7), werden aber durch seine fortgesetzte *ātmastuti* zurückgewiesen (8) und räumen zuletzt ein, dass Indra der höchste ist, dem kein anderer an Macht gleichkommt (9); offenbar damit zufrieden stellt Indra nochmals seine absolute Überlegenheit fest (10). Dann folgen die zwei Verse (11—12), die sozusagen offiziell die eingetretene Versöhnung bestätigen, indem Indra sich sowohl mit dem Lobgesang der Maruts[1] wie mit ihrem sonstigen Auftreten sehr zufrieden erklärt. Nun folgt V. 13, der wohl mit Recht dem Agastya zugeschrieben wird, worin die formelle Einladung zum Opfer an die jetzt mit Indra versöhnten Maruts gerichtet wird; den V. 14 schreibt die einheimische Tradition auch dem Agastya zu, während GELDNER mit Recht Indra als Sprecher betrachtet: wenn, sagt er, der Sänger uns alle einlädt, kommt dann, Ihr Maruts, zu dem Brahmanen, er wird Euch diese Loblieder singen *(imā́ bráhmāṇi janitā́ vo arcat).* Ich gehe vorläufig an dem V. 15 vorbei und glaube dann hier den Hymnus I, 171 unmittelbar anreihen zu dürfen. Dieses Lied, wo Agastya allein spricht, ist nämlich m. E. das eben in 165, 14 versprochene Loblied des Sängers: Agastya nähert sich hier den Maruts, bittet sie ihren Zorn fahren zu lassen und ihre Rosse auszuschirren (1), dieses Lob ist an sie gerichtet, sie mögen zu ihm kommen (2); er vergisst aber nicht den Indra, sondern preist ihn in V. 3 mit den Maruts zusammen, erklärt dann letzteren, er hätte aus Furcht vor Indra's Zorn ihre Opfer beseitigt (4) und geht schliesslich in den VV. 5—6 Indra und die Maruts um Schutz an, doch so, dass Indra dabei deutlich die Hauptperson ist.[2] Die Reihenfolge des ursprünglich zusammenhängenden grossen Liedes wäre also die folgende gewesen:

---

[1] Der V. 11: *ámandan mā́ maruta stómo átra yán me naraḥ śrútyam bráhma cakrá | índrāya vŕ̥ṣṇe súmakhāya máhyaṃ sákhye sákhāyas tanvè tanū́bhiḥ ||* scheint insoweit Schwierigkeit zu bereiten, als mit dem erwähnten *stoma* und *śrutyam brahma* kaum die lobenden Worte in V. 9 gemeint sein können. Einen einzigen Vers mit so grossartigen Namen zu bezeichnen wäre doch etwas übertrieben; zudem vermutet GELDNER Der RV. in Auswahl II, 33 wohl mit Recht, dass Indra in dem *stoma* gerade als *vr̥ṣan* und *sumakha* bezeichnet wurde, was ja gar nicht stimmt. Es muss sich wohl also dieser Vers auf einen früheren Vorfall beziehen, von dem wir weiter nichts wissen. Vielleicht Siegeslob der Maruts nach der Vr̥tratötung, vgl. z. B. RV. V, 29, 2; 30, 6 und GELDNER a. a. O.

[2] Die Anukramaṇī gibt sogar für 3—6 den *Indra marutvant* als *devatā* an.

Vers.	*Sprecher.*	*Metrum.*
170, 1	Indra	bṛhatī
» 2	Agastya[1]	anuṣṭubh
» 3	Die Maruts	anuṣṭubh
» 4	Agastya	anuṣṭubh
» 5	»	triṣṭubh
165, 1—2	Indra	»
» 3	Die Maruts	»
» 4	Indra	»
» 5	Die Maruts	»
» 6	Indra	»
» 7	Die Maruts	»
» 8	Indra	»
» 9	Die Maruts	»
» 10—12	Indra	»
» 13	Agastya	»
» 14	Indra	»
171, 1—6	Agastya	»

Ein einziger Vers, nämlich 165, 15 ist bisher übergangen worden. M. E. ist nämlich dieser offenbar spätere Zutat; offenbar kann er, wenn die Liederanordnung, die ich hier nach GELDNER durchgeführt habe, richtig ist, von Anfang an nicht an dieser Stelle gestanden haben. Die Strophe ist mit 166, 15; 167, 11 und 168, 10 identisch und gibt einen gewissen Māndārya aus Agastya's Geschlecht als Dichter jener Hymnen an. Wer dieser Māndārya Mānya war, davon wissen wir leider nicht das Geringste[2]; dass er aber mit Agastya identisch gewesen wäre, dafür fehlen m. W. alle Andeutungen.[3] M. E. hat nun dieser Dichter vielleicht nicht mehr mit dem Liede zu tun, als dass er ihm seinen Schlussvers angefügt hat, der übrigens in Anschluss an I, 171, 2 *(eṣá vaḥ stómo marutaḥ)* gedichtet zu sein scheint; den letzten Viertel der Strophe bilden ja übrigens die der Agastyasammlung charakteristischen Worte *vidyāmeṣáṃ vṛjánaṃ jīrádānum.* Der Dichter hat also die Hälfte der Strophe (a + d) mit Benutzung älterer Materialien ausgearbeitet. Man fragt sich aber nun, wie es dazu kam, dass das ursprüngliche, 25 (5 + 14 + 6) Verse zählende Lied von

[1] Oder möglicherweise die Maruts? (so v. SCHROEDER) doch schwerlich wegen *tebhih* in c.

[2] Vgl. LUDWIG Rigveda III, 116 f.; MACDONELL & KEITH Vedic Index II, 154.

[3] Vgl. auch GELDNER Der RV. im Auswahl II, 33 f.

Agastya, Indra und den Maruts in drei Teile zersetzt wurde, die zumal nicht unmittelbar auf einander folgen[1], und darauf weiss ich leider überhaupt keine Antwort zu geben. Dass das Lied I, 170 abgetrennt wurde, könnte ja möglicherweise in der abweichenden metrischen Gestalt des Stückes seinen Grund haben; da zudem dort der Name *Agastya* vorkommt, dieser als redende Person auftritt, konnte es der spätere Dichter Māndārya natürlich kaum für sich in Anspruch nehmen. Das Loblied des Agastya auf die Maruts (I, 171) trennte man wohl seines Inhalts wegen, und weil es in einem *saṃvāda* schlecht zu passen schien, ab. Es ist wohl auch bei der Beurteilung dieser Verhältnisse in Betracht zu ziehen, dass schon die Stellen der ältesten Brāhmaṇaliteratur[2], die die auf unsere Lieder bezügliche Erzählung widergeben, diese nicht völlig genau gekannt zu haben scheinen; von dem dort erwähnten zornigen Heranstürmen der Maruts auf Indra ist in unseren Liedern nichts zu vermerken. Auch hatte schon Yāska Nir. 1, 5 von der Situation in I, 170 eine ganz falsche Vorstellung, die in das Lied nicht hereininterprätiert werden kann. Wenn also schon sehr früh die Dinge derart lagen, so ist es wohl möglich, dass man bei der Diaskeuase das alte Lied einfach deswegen zerteilte, weil man den zu Grunde liegenden Itihāsa nicht mehr ganz genau kannte und somit in den verschiedenen Abteilungen des Liedes nicht völlig Zusammengehöriges sah. Doch hier bleiben wir bei blossen Vermutungen stehen. Soviel scheint mir aber behauptet werden zu dürfen, dass es einst ein zusammenhängendes aus I, 170, 1—5 + 165, 1—14 + 171, 1—6 bestehendes Lied gab, das zu der epischen oder balladenhaften Dichtung gehörte und einen Vorfall zwischen Indra, den Maruts und dem alten *ṛṣi* Agastya, der sich auf dessen Opferplatz abgespielt hatte, schilderte. Dass dies jemals als Drama gemeint war, bezweifle ich absolut, und ebensowenig scheinen mir in dem so rekonstruierten Liede Prosaeinlagen nötig gewesen zu sein. Vielmehr haben wir hier vor uns ein gut aufgebautes, von einem bedeutenden Dichter herrührendes Stück altepischer Literatur, das eine einst berühmte Geschichte aus der Götter- und Heroensage Altindiens in lebhafter Weise vorführte. Mehr getraue ich mir nicht behaupten zu dürfen.

Unter dem Titel 'Die Wiedergewinnung des Agni' hat v. SCHROEDER[3] die schon von der indischen Tradition als zu-

---

[1] Vgl. auch OLDENBERG Ṛgveda I, 170.

[2] Bei SIEG Sagenstoffe p. 110 f. gesammelt.

[3] Myst. u. Mimus p. 181 ff.

sammengehörig betrachteten Hymnen X, 51—53 sowie auch X, 124 behandelt; das letzte Lied mag hier vorläufig bei Seite bleiben. Im Gegensatz zu OLDENBERG[1], der die Lieder X, 51—53 als ein 'Ākhyāna' aufgefasst hat und das Ausgefallene zu rekonstruieren suchte, fasst V. SCHROEDER sie als eine Art kultlichen Spieles auf, als ein Mysterium, das wohl bei der Erzeugung des Opferfeuers aufgeführt wurde. Daran hatte schon früher HERTEL[2] gedacht, der sogar in Einzelheiten ziemlich weit geht und sich ein rituelles Spiel vorstellt, worin der Hotar die Rolle des Agni, die Adhvaryu die der Aśvin[3] übernahmen. Mit WINTERNITZ[4] glaube ich in Bezug auf diese Lieder wirklich, dass es HERTEL und V. SCHROEDER — besonders dem letzteren — gelungen ist, hier ein tatsächlich vorhandenes Drama oder Mysterium nachzuweisen, das irgendwie und irgendwo im Kulte wirklich von den auftretenden Opferern und Opferpriestern agiert wurde. Die Grundlage für die Untersuchungen V. SCHROEDER's bilden natürlich die Ausführungen HILLEBRANDT's[5], nach denen unzweifelhaft feststeht, dass die alte Sage vom Verschwinden und Wiedererscheinen des Agni, die in unseren Liedern berührt wird, eng mit der Einteilung des Jahres in opfernde und opferlose Zeit (*devayāna* und *pitṛyāna*) zusammenhängt.

Die Lieder machen m. E. wirklich den Eindruck dramatisch abgefasst zu sein und über die Rollenverteilung scheint mir die einheimische Tradition guten Bescheid zu geben. Das erste Lied — X, 51 — stellt uns die Situation offenbar so vor, wie sie die Anukramaṇī und Sāyaṇa schildern[6], dass nämlich Agni von den Göttern eben entdeckt worden ist und noch aus seinem Versteck in den Wassern zu ihnen spricht. Wortführer der Götter scheint die ganze Zeit Varuṇa zu sein, was sich vielleicht damit verträgt, dass Agni sich ja in seinem speziellen Reiche befindet. Die Strophen 1, 3, 5, 7 und 9 spricht offenbar Varuṇa, 2, 4, 6 und 8 wiederum Agni; am Ende des Liedes, wo ihm die Götter in V. 9 als Lohn die *prayāja's, anuyāja's*[7] u. s. w., ja, sogar das ganze

[1] ZDMG. XXXIX, 71 ff.; Ṛgveda II, 254.

[2] WZKM. XVIII, 154 ff.

[3] Wenn es WZKM. XVIII, 158 heisst: 'während die Adhvaryu die Maruts agieren' so ist hier 'Maruts' natürlich lapsus calami statt 'Aśvins'.

[4] WZKM. XXIII, 114.

[5] VM. II, 137 ff.

[6] Vgl. GELDNER Der RV. im Auswahl II, 165 f.

[7] Über den in V. 8 vorkommenden rätselhaften Ausdruck *pū́ruṣam óṣadhīnām* vgl. OLDENBERG Ṛgveda II, 254 f.; GELDNER Der RV. im Auswahl II,

Opfer und die höchsten Ehren[1] versprochen haben, dürfen wir uns vorstellen, dass Agni sein Versteck — wie das nun dargestellt wurde, darüber wissen wir einfach nichts — verlässt um sich als Hotar niederzulassen. Indem er in Begriff steht dies zu tun, folgen dann die VV. 1—5 des Liedes X, 52, die der unzweifelhaft richtigen Angabe der Tradition gemäss ein soliloquium des Agni bilden[2], an die Götter gerichtet. Der letzte Vers ist wörtlich = RV. III, 9, 9 und mag, wie OLDENBERG annimmt, aus jener Stelle übernommen sein; hier passt er eigentlich wenig oder gar nicht, wenn wir an der Angabe der Tradition über ursprüngliche Einheit von X, 51—53 festhalten. Nun hat sich also Agni als Hotar niedergesetzt, und das letzte Lied der 'Trilogie' (X, 53) bringt den Abschluss des Ganzen, das wohl mit einer teilweisen Schilderung des Opfers endet, obwohl die letzten Verse des Liedes schwierig, ja z. T. unverständlich sind. Als Sprecher der einzelnen Verse sind nach Sāyaṇa die folgenden zu verstehen:

V. 1—3: die Götter.
» 4—5: Agni.
» 6: die Götter, an Agni gewendet.
» 7—8: die Götter, unter einander redend[3].
» 9: wohl die Götter (nicht ausdrücklich angegeben).
» 10: Tvaṣṭar.
» 11: » (?).

Ich glaube kaum, dass man besonders fehlgeht, wenn man diese Tradition als vollberechtigt ansieht. In Bezug auf die VV. 1—6 kann man wohl kaum zweifeln[4], da hier alles so ziemlich klar zu sein scheint; schwieriger zu beurteilen scheinen aber die folgenden Verse, die man wohl meistens einem menschlichen Sänger hat in den Mund legen wollen. Ich gestehe aber offen, dass ich nicht recht verstehe, was ein solcher hier in einer Unterredung, die sich bisher nur zwischen Agni und den Göttern be-

166 f. Ich weise auf Ch. Up. III, 5 hin, wo es heisst, dass 'der Pflanzen Lebenssaft der Mensch ist', vgl. OLDENBERG Die Lehre der Upanishaden p. 156.

[1] V. 9[d]: *túbhyaṃ namantām pradíśaś cátasrah.*

[2] Mit Unrecht scheint mir v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 192 f. eine andere Rollenverteilung des Liedes angenommen zu haben. OLDENBERG Ṛgveda II, 255 stellt sich fragend.

[3] *atra yajñajigamiṣavo devāh parasparam bruvate* S.

[4] v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 194 ff. folgt hier der Tradition, OLDENBERG Ṛgveda II, 255 f. stellt sich nach dem Vorgang von BERGAIGNE zweifelnd.

wegt hat, zu tun hätte; vielmehr wird hier Sāyaṇa, der ja älterer Tradition folgt, Recht behalten. Nach ihm würden die Verse etwa folgendermassen lauten:

Die Götter:

7. 'Ihr frommen (Götter), schirret die Pferde[1] an, befestigt (oder: macht zurecht) die Zügel und schmücket (die Pferde)! Von allen Seiten her fahret den achtsitzigen Wagen[2] heran, mit welchem die Götter uns liebe Gaben zuführen'.

8. 'Es fliesst ein steinerfüllter Fluss[3] — haltet Euch fest an einander! erhebt Euch und übergeht ihn, o Freunde! Hier lassen wir die mit Unheil behafteten zurück, mögen wir weiterschreiten um heilvolle Opfer zu erlangen'.

9. 'Tvaṣṭar, der geschickteste Werkmeister, kennt die wunderbaren Künste, er bringt hervor die lieblichen Becher, die Becher der Götter; jetzt[4] schärft er das Beil aus gutem Erz, womit der glänzende(?)[5] Brahmaṇaspati zerspalten[6] wird'.

Tvaṣṭar[7]:

10. 'Ihr klugen Meister, macht jetzt für den Guten die Äxte scharf, mit denen Ihr für den Unsterblichen[8] arbeitet; schafft, Ihr Weisen, verborgene Stätten, durch welches Werk Ihr, die Götter, Unsterblichkeit erlangt habet'.[9]

---

[1] *akṣāṇáḥ* bedeutet nach S. und BR. 'Ross', während GRASSMANN und v. SCHROEDER es mit 'Siele' widergeben. Es scheint doch das natürliche zu sein, dass nicht nur von dem Wagen, sondern auch von den Rossen die Rede ist; oder dürfen wir voraussetzen, dass sich die Götter selbst an den Wagen spannten?

[2] Was darunten verstanden werden soll, weiss ich nicht; nach S. der Sonnenwagen. Dass dieser acht Sitze (Wagenkörbe) hat, weiss ich nicht zu belegen. Wohl Symbolik.

[3] Wohl opfertechnischer Ausdruck (vgl. OLDENBERG Ṛgveda II, 256); über den Gebrauch des Verses im späteren Ritual vgl. Āśv. Gṛhya I, 8, 2—3.

[4] 'Als Agni die Darbringung der Opfer auf sich genommen hat' S.

[5] *etaśa etaśavarṇaḥ* S.; vgl. MACDONELL Ved. Myth. p. 101.

[6] Was wird nicht gesagt; wir mögen uns aber erinnern, dass Bṛhaspati beim Spalten der Höhle des Vala eine bedeutende Rolle spielt (MACDONELL l. c. p. 102 f.). S. deutet die Stelle anders aber kaum richtig.

[7] Zu den Ṛbhu's sprechend nach Sāyaṇa.

[8] S. gibt zwei Erklärungen: *yābhir vāśībhiḥ pātrāṇy amṛtāya somāya / tatpānāyety arthaḥ / yad vā / yuṣmākam amṛtatvāya / tadartham takṣatha / sampādayatha.*

[9] So nach Sāyaṇa; m. E. ist eine derartige Deutung wohl kaum möglich.

11. 'In den Mutterleib legten sie[1] das junge Weib, in den Mund das Kalb mit verborgenem Sinn und Zunge; (Rest nicht verständlich, wenigstens nach Sāyaṇa's Deutung).[2]

Was bedeutet nun dieser sonderbar klingende Mischmasch, den uns die VV. 7—11 bringen? Ich glaube gar nicht das Rätsel lösen zu können, werde mir aber erlauben wenigstens einen Vorschlag zu machen, sei er auch noch so hypothetisch.

v. SCHROEDER[3] hat auch den dunklen Hymnus X, 124 in diesen Zusammenhang eingerückt und ihn als 'Agnis Rückkehr' bezeichnet. Ich kann ihm weder darin beistimmen, wenn er diesen Hymnus als mit X,51—53 in der Hauptsache inhaltlich identisch bezeichnet, noch darin, dass er ihn als Mysterium betrachtet; denn von dramatischer Handlung kann ich hier keine Spur entdecken. Doch scheint mir wirklich darin ein Gedanke zu liegen, dass jenes Lied vielleicht zum Verständnis des letzten Teiles von X, 53 helfen kann. Die Rätsel des Liedes X, 124 scheinen mir einzig und allein durch GELDNER[4] — dessen Behandlung des Liedes v. SCHROEDER wohl übersehen hat — gelöst werden zu sein, und ich kann mich wohl OLDENBERG[5] anschliessen, wenn er GELDNER's Gedanken als 'geistreich', nicht aber wenn er sie als 'bizarr' bezeichnet; seine sachlichen Einwendungen scheinen mir übrigens durch einen Hinweis auf Ved. Stud. II, 299 A. 1 erledigt zu werden. Nach GELDNER ergibt sich nun, dass sich Agni, Soma u. a. Götter im Besitz Vṛtra's befanden[6], dass aber Indra sie zu den Göttern herüberlockte; dann entwich den Asura's (und vor allem Vṛtra) ihre *māyā*[7], und es gelang dem Indra im Verein mit anderen Göttern den Vṛtra zu erschlagen und die Wasser loszulassen. Nun sehen wir in den Liedern X, 51 ff., wie Agni aus seinem Versteck von den Göttern hervorgelockt

---

[1] Nach S. die Maruts, was ich nicht verstehe, da er an derselben Stelle auf RV. I, 161, 7 verweist, wo von den Ṛbhu's gehandelt wird.

[2] Dass GELDNER Ved. Stud. I, 122 das Richtige getroffen hat, glaube ich kaum; ebensowenig v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 196 A. 2.

[3] Myst. u. Mimus p. 196 ff.

[4] Ved. Stud. II, 292 ff. Was PERRY JAOS. XI, 159 f. über den Hymnus zu sagen hat (vgl. dazu auch ROTH KZ. XXVI, 45 ff.) überzeugt gar nicht. Auch die Erklärung HILLEBRANDT's VM. III, 67 ff., der sich gegen GELDNER abweisend stellt, scheint mir nicht das Richtige zu treffen.

[5] Ṛgveda II, 343.

[6] In Bezug auf Agni und Soma beachte man, dass Vṛtra der Brāhmaṇatradition gemäss Brahmane war.

[7] X, 125, 5: *nirmāyā u tyé ásurā abhūvan.*

wird, und wie sie ihn als ihren Hotar einsetzen; in X, 53, 1—3 haben die Götter ihren Opferpriester installiert, er hat ihnen, wie sie selbst erzählen (V. 3), das erste Opfer veranstaltet. Auf ihre lobenden Worte antwortet aber Agni mit einem Verse, der den Gedankengang von X,52, 5 c—d aufnimmt: in X, 53, 4 a—b lesen wir ja nämlich: *tád adyá vācáḥ prathamám masīya yénāsurāñ abhí devā́ ásāma,* während es an der früheren Stelle hiess: *ā́ bāhvór vájram índrasya dheyām áthemā́ víśvāḥ pṛ́tanā jayāti.* Also — Agni verspricht sofort nach seiner Weihe als Opferpriester den Göttern — und insbesondere natürlich Indra — zum Sieg über die Asuras Hilfe zu leisten; und in X, 53, 5 c—d unterstützt er sein Versprechen durch Bitten an Erde und Luftraum um Schutz gegen die Bedrängung von Seiten böser Mächte. Können uns nun diese zerstreuten Andeutungen im Verein mit der durch GELDNER gefundenen Erklärung von X, 124 vielleicht zum Verständnis der rätselhaften Strophen X, 53, 7 ff. verhelfen? Ich getraue mir nicht die Frage unbedingt mit 'ja' zu beantworten, glaube aber doch, dass es sich möglicherweise so verhalten könnte.

Die Götter sprechen von dem Anschirren eines Wagens[1] (7), von dem Überschreiten eines steinigen Flusses, auf dessen anderer Seite (?) sie gute Opfer erbeuten wollen (8). Erinnern wir uns, dass die Wasser, die himmlischen Kühe, um deren Befreiung es sich wohl doch am ehesten handeln wird, bei Vṛtra, bei Vala, bei den Paṇi's — die der Tradition gemäss Vala's Untertanen sind — sich befinden, und dass wenigstens Saramā auf dem Wege zu den letzteren den breiten und tiefen Fluss Rasā überschreiten muss.[2] Es mag eine Version der Sage gegeben haben, nach welcher die Befreier der Wasser wirklich einen schwierigen Flussübergang bewirkstelligen mussten, ehe sie zu der Burg der Asuras gelangten; später mag dieser Zug der Sage durch gewisse Aufführungen am Opferplatz wiedergegeben worden sein. Weiter heisst es in V. 9, dass Tvaṣṭar die *māyā's* kennt, dass er die Becher der Götter mitbringt — diese stärken sich wohl vor dem Kampfe mit Somatrinken[3] — und dass er die Axt wetzt, mit der Bṛhaspati zerspalten mag—vermutlich die Höhle der Dämonen, wie er sich ja auch sonst bei dessen Eröffnung fast regelmässig be-

[1] In RV. II, 23, 3 fährt z. B. Bṛhaspati auf seinem Wagen zum Dämonenkampf aus.

[2] Vgl. RV. X, 108 (oben p. 90 ff.).

[3] So tut ja jedenfalls Indra fast immer; bei Tvaṣṭar hat er ja auch Soma getrunken, RV. III, 48, 4; IV, 18, 3 u. s. w. (MACDONELL Ved. Myth. p. 57).

tätigt. In V. 10 wiederum werden gewisse *kavayaḥ* ermuntert die Äxte gut zu schärfen, es heisst dass sie die verborgenen Stellen kennen[1]; Sāyaṇa versteht dies von den Ṛbhus, offenbar nur, weil er sich bei der Erwähnung Tvaṣṭar's und der Becher des Sagenkreises dieser Gottheiten erinnerte. Vielmehr denke ich mir, dass unter den *kavayaḥ* (was wohl kaum für die Ṛbhus das rechte Beiwort wäre) die Aṅgiras zu verstehen sind, die ja in der Erbeutung der Rinder einen sehr aktiven Teil nehmen. Dass sie 'die verborgenen Stellen kennen' bedeutet wohl einfach, dass sie das Versteck der Dämonen ausfindig zu machen wissen. Den letzten Vers vermag ich aber leider absolut nicht zu deuten, nur glaube ich am ehesten, dass es sich hier um gewisse mit dem Vorhergehenden in Verbindung stehenden Opferverrichtungen handelt[2], wobei offenbar die *apīcyā jihvā* dasselbe bezeichnet wie die *yajñasya jihvā guhyā* im V. 3, d. h. also Agni. Dass es sich um die Ṛbhus handeln könnte, halte ich schon nach dem eben Gesagten für ausgeschlossen.

So stellen sich mir die drei — eigentlich einen Hymnus bildenden — Lieder X, 51—53 als Wiederauffindung Agni's, seinen Übertritt zu den Göttern und seine Weihe zum Hotar sowie endlich den durch seine Hülfe bewirkten Dämonenkampf der Götter schildernd dar, wobei ich mir sehr gut szenische Aufführung des ganzen auf dem Opferplatze gerade bei der Feuererzeugung am Beginn des *devayāna* hinzudenken kann. Es liegt hier also, wie m. E. v. SCHROEDER richtig gesehen hat, ein altes Mysterium, das mit einem der zentralen Punkte des Rituals in engster Verbindung stand, vor. Hier darf der dramatischen Theorie m. E. volle Geltung zugesprochen werden.

Ich stehe jetzt am Ende meiner Besprechung der dramatischen Theorie zur Erklärung der *saṃvāda's*, die von LÉVI und HERTEL begründet, durch v. SCHROEDER aber zu voller Entfaltung gebracht wurde. Das Resultat meiner Untersuchung ist im wesentlichen ein negatives geworden; ich habe mich in den allermeisten Fällen leider unmöglich von der Durchfürbarkeit dieser Theorie überzeugen können, die m. E. im grossen und ganzen ebensowenig zur Lösung des Rätsels beigetragen hat wie seinerzeit die Ākhyānatheorie. Ich möchte hier zunächst die Ergebnisse, die ich erlangt zu haben glaube, kurz zusammenfassen:

---

[1] Es ist wohl zu konstruieren: *vidvāṃsaḥ pádā guhyā́ni,* wie schon v. SCHROEDER es tut.

[2] Vgl. OLDENBERG Ṛgveda II, 256.

1. Von den Liedern, die in der einheimischen Tradition überhaupt nicht als *saṃvāda's* bezeichnet werden, kommen besonders einige 'Monologe' in Betracht, nämlich *RV. X, 34, 97 und 119* sowie die Hymnen *VII, 103 und IX, 112. Von diesen ist ganz sicher keiner dramatisch; X, 97 und VII, 103 sind einfach Zauberlieder, X, 34 ist am ehesten didaktischen Inhalts, gehört aber der epischen Literatur an, und was IX, 112 und X, 119 betrifft, so sind sie — welcher Literaturart sie immer angehören mögen — jedenfalls keine Dramen.*

2. Ein Lied, X, 86, und ein Liederzyklus, X, 51—53, scheinen mir tatsächlich als dramatische Dichtungen aufgefasst werden zu können, bzw. aufgefasst werden zu müssen; ersteres ist ein Scherzspiel, ein Mimus, letzteres aber ein Mysterium, mit dem hochheiligen Kultus des Feueranlegens in Verbindung stehend.

3. Alle übrigen Hymnen, die v. SCHROEDER *für seine Theorie in Anspruch genommen hat, scheinen mir zu der epischen Poesie zu gehören, teils der Göttersage (X, 95; 108), teils der Heiligen- und Heldenlegende (I, 165, 170, 171; 179; III, 33; IV, 42; X, 10; 102).*

Es bleibt somit für die dramatische Theorie innerhalb des Rigveda nur ein sehr bescheidener Raum übrig; nun scheint es aber kaum glaublich, dass v. SCHROEDER überhaupt den ganzen Rigveda in Bezug auf derartige Verhältnisse durchgestöbert hat, sondern er hat sich vorläufig teils an die ausdrücklich als *saṃvāda's* bezeichneten Lieder, teils an einige andere, die doch gewissermassen eine Sonderstellung einnehmen, gehalten. In einem Falle wenigstens ist er an einem als *saṃvāda* ausdrücklich bezeichneten Hymnus (X, 28)[1] vorbeigegangen, wohl wegen der vielen in ihm erhaltenen, uns, wie es scheint, unlösbaren Rätselsprüche.[2] Es mag also möglich sein, dass sich wirklich auch an anderen Stellen des Rigveda etwas derartiges vorfände, was ich hier nicht zu beurteilen vermag; am ehesten könnte man vielleicht derartige dramatische Aufführungen in Verbindung mit gewissen hochheiligen Zeremonien auf dem Opferplatze erwarten, wozu ja die Lieder X, 51—53 ein ausgezeichnetes Beispiel bieten.

Von den übrigen Beweisen, die man für die dramatische Theorie namhaft gemacht hat[3], scheint mir eigentlich nur in Betracht zu kommen, dass schon in Vāj. S. XXX, 6 der *śailūṣá* er-

[1] Vgl. Bṛhaddevatā VII, 29 ff.

[2] Vgl. Myst. u. Mimus p. 344 f., wo auch X, 27 erwähnt wird.

[3] Vgl. besonders HERTEL WZKM. XXIII, 343 ff.

wähnt wird.[1] Dass dieses Wort, das der Kommentar durch *naṭa* erklärt, 'Schauspieler, Mime' bedeutet[2], ist natürlich unbestreitbar, und wir müssen wohl also voraussetzen, dass schon zur Zeit der Abfassung der Yajurvedatexte ein wirklicher Schauspielerstand existiert hat.[3] Bei dem offenbar sehr grossen zeitlichen Abstand zwischen den Ṛk- und Yajustexten kann dies aber m. E. nicht für die Zeit des Rigveda beweisend sein. Dürfen wir überhaupt zu jener Zeit an dramatische Aufführungen denken, so kamen sie offenbar nur im Verein mit dem Kulte vor; szenische Darstellungen, die nur des literarischen Interesses wegen aufgeführt worden wären, gab es zu jener Zeit ganz bestimmt nicht. Dazu brauchte man aber nicht berufsmässige Schauspieler, konnte sie überhaupt nicht brauchen; vielmehr agierten in den bescheidenen Dramen, deren Existenz wir doch vielleicht auch für jene Zeit voraussetzen dürfen, nur die opfernden und rezitierenden Priester. Irgendwelche Beweiskraft für die Zeit des Rigveda kommt also dem *śailūṣá* in Vāj. S. XXX, 6 nicht zu.

Ich habe oben[4] die Geltung der Ākhyānatheorie für sowohl die vedische wie die epische Literatur geläugnet. Was die dramatische Theorie, die durch LÉVI, HERTEL und vor allem V. SCHROEDER entwickelt worden ist, betrifft, so habe ich ihr innerhalb des Veda einen sehr bescheidenen Platz eingeräumt. Nur zwei Dichtungen des Rigveda (X, 51—53 und 86) scheinen mir einwandfrei als Dramen in Anspruch genommen werden zu können; bei den übrigen Liedern, an die man gedacht hat, vermag diese Hypothese ebensowenig wie die Ākhyānatheorie die Rätsel befriedigend zu lösen. Ich glaube also, dass *die meisten jener Dichtungen einfach der epischen Literatur angehören, dass sie niemals anders gestaltet waren als jetzt — d. h. also keine Prosazusätze kannten — und auch dass ihnen niemals szenische Darstellung zukam.*

---

[1] LÉVI Le Théâtre indien p. 308. V. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 9. Die späteren *kuśīlava's* und *granthika's* haben doch für die vedische Zeit keine Beweiskraft.

[2] Die Etymologie des Wortes ist unklar; der Komm. zu H. 328 leitet es aus *śilūṣa,* dem Namen eines sonst nicht bekannten *ṛṣi* ab — natürlich leere Konstruktion. Gebildet ist das Wort allerdings wie ein Patronymicum, vgl. z. B. *Ailūṣa,* Ait. Br. II, 19, 1 u. a. Ich mache auch auf die folgende Analogie aufmerksam: *śailūṣa* : *ku-śīlava* = *ku-drūsa* : *ko-drava;* ich weiss aber nicht, ob tatsächlich ein Zusammenhang besteht.

[3] OLDENBERG'S (GGA. 1909, p. 76) Einwendung ist nicht stichhaltig; vgl. HERTEL WZKM. XXIII, 344 A. 1,

[4] Vgl. p. 67.

Dass der epischen Literatur innerhalb des vedischen Rituals ein gar nicht so unbedeutender Platz zukommt, hat WEBER[1] nachgewiesen. Besonders bei den allerhöchsten Opfern, Aśvamedha und Puruṣamedha, fanden sich ausgiebige Rezitationen alter epischer Texte, von denen wir z. B. das *Śaunaḥśepam ākhyānam*[2] sehr gut kennen. Dass jedenfalls einer der Hymnen, die V. SCHROEDER als dramatisch erklärte, nämlich RV. IV, 42, dem Vorrat der beim Aśvamedha gebrauchten Texte angehörte, ist schon oben besprochen worden; dasselbe darf man wohl auch in Bezug auf andere derartige Texte vermuten. Auch bei dem Tod- und Manenkult kommen ja Rezitationen alter epischer Texte vor, wie z. B. nach dem sogenannten *udakakarma* nach der Bestattung, wobei man sogar die ganze Nacht mit dem Vorlesen alter Erzählungen zubringt.[3]

Vielleicht den besten Beweis für die Sitte, die grossen Opferfeste mit der Rezitation alter Erzählungen aus der epischen Literatur zu verherrlichen, gibt ja aber das Mahābhārata ab. Das Opfer, das Janamejaya um den Tod seiner Vaters zu rächen zur Vernichtung der Schlangen feiert[4], ist freilich kein regelrechtes, gehört nicht wie Rossopfer u. s. w. zu dem feststehenden Bestande des Śrautarituals, ist aber nach dem Vorbild der übrigen grossen *sattra's* gemodelt.[5] In den Pausen dieses Opfers wurden zum ersten Mal die Geschichten des Mahābhārata durch Vaiśampāyana den versammelten Opferern und Opferpriestern vorgetragen. Zum zweiten Male aber trug sie Lomaharṣaṇa bei dem zwölfjährigen *sattra* des Kulapati Śaunaka vor.[6]. Nun ist es wohl einfach offenbar, dass man niemals dem grössten Epos Altindiens eine derartige Umrahmung gegeben hätte, wäre es nicht allgemein bekannte Sitte gewesen, bei den grossen Opferfeiern weitläufige Rezitationen epischer Gedichte zu veranstalten. Es ist übrigens wohl natürlich, dass man bei diesen grossen Opfern, die nur von Königen gefeiert wurden und werden konnten, die Zeit benutzte, um dabei die alten Könige und Heroen der Vorzeit zu

---

[1] SBPrAW. 1891, p. 769 ff.; vgl. auch HILLEBRANDT Rituallit. passim.

[2] Dasselbe wurde ja auch beim Rājasūya vorgetragen, vgl. HILLEBRANDT l. c. p. 145.

[3] HILLEBRANDT l. c. p. 89.

[4] MBh. I, 2015 ff.

[5] Im Āśv. Śr. XII, 5, 1 ff. wird ein einjähriges Opfer *an die Schlangen*, ein *sarpāṇām ayanam* erwähnt, vgl. WINTERNITZ Mitt. anthrop. Ges. Wien XVIII, 263 A. 1.

[6] MBh. I, 1 ff.

preisen; wohl nicht nur der Unterhaltung wegen, sondern man wollte auch ihren Nachfolgern Beispiele des Heldenmuts und vor allem der Freigebigkeit vor die Augen halten.

Weiter kann hier auf diese interessante Frage nicht eingegangen werden, die nur wegen des im Vorhergehenden Gesagten kurz gestreift wurde. Ich gehe nach dieser allgemeinen Einleitung zu meinem eigentlichen Thema, der Behandlung der Suparṇasage, über.

II.

Die Suparṇasage im Rigveda.

Nachdem ich nun über die verschiedenen literarischen Formen — 'Ākhyāna', Drama oder einfach epische Dichtung — die man für den Suparṇādhyāya hat annehmen wollen, in aller Kürze gesprochen habe, gehe ich daran, die verschiedenen Formen der Suparṇasage zu behandeln, die irgendwie klargelegt werden müssen, ehe wir auf den zu behandelnden Text eingehen können. Dabei fange ich natürlich damit an, soweit möglich die zerstreuten Reste der ältesten Form der Sage, die uns im Rigveda erhalten sind, zu sammeln und zu beleuchten. Dass dies eine sehr heikle Arbeit sein muss, die wahrscheinlich wenige feststehende Resultate ergeben wird, weiss jeder Forscher zur Genüge, der sich irgendwie mit der Rigvedaexegese und besonders mit dem vierten Maṇḍala, wo diese Sage eigentlich vorkommt, beschäftigt hat. Ich brauche mich also kaum im voraus deswegen zu entschuldigen, wenn das, was ich im folgenden hervorheben können werde, ziemlich wenig umfangreich und sehr unsicher sein wird.

Als Einleitung mag hier zuerst eine kurze Untersuchung über die rigvedische Bedeutung einiger Wörter, die sehr nahe mit unserer Sage verknüpft sind, vorausgeschickt werden. Es sind dies die Worte *garútmant, śyená* und *suparṇá.*

Das erste Wort lässt sich sehr kurz behandeln; es kommt im RV. überhaupt nur an zwei Stellen vor, in I, 164, 46 und X, 149, 3, beidemal in der Verbindung *suparṇó garútmān.*[1] Man kann aber über die Deutung dieses Ausdruckes Zweifel hegen, indem die Übersetzung 'geflügelter Vogel', die doch die einfachste zu sein scheint, vielleicht doch nicht so ganz unzweifelhaft ist. In der späteren Literatur bedeutet nämlich *garútmant-* fast ausschliess-

[1] Dieselbe Verbindung auch in VS. XII, 4; XVII, 72; AV. IV, 6, 3 u. a.

lich 'der Vogel Garuḍa', ist also einfach mit *garuḍá-* identisch, und es wäre somit wohl möglich, dass das Wort schon zur Zeit des Rigveda dieselbe Bedeutung hatte. So was kann aus den Stellen, wo das Wort vorkommt, leider nicht mit Bestimmtheit entschieden werden, doch spricht jedenfalls, soviel ich sehe, nichts dagegen.[1] Wie dem nun auch sei, so steht es doch wohl fest, dass *garút-mant-* ursprünglich nur 'beflügelt' heisst und von einem nicht in der Literatur (sondern nur in Uṇ. 1, 94; Trik. III, 5, 3 u. s. w.) belegten Worte *garút-* 'Flügel' herzuleiten ist[2]; leise Zweifel bereitet mir die völlige Unbekanntschaft des Yāska Nir. 7, 18 mit diesem Worte, worauf schon BR. II, 695 hinweisen. Der einheimische Exeget brachte das Wort vielmehr mit *gar-* 'verschlingen' in Verbindung, wobei man sich wohl eher die ehemalige Existenz eines *garút-* *'Schlund, Kehle' zu denken hätte.[3]

Das Wort *suparṇá* kommt 35 mal im Rigveda vor, darunter in den eigentlichen Familienbüchern nur sechsmal (davon in Maṇḍala IV zweimal, von welchen Stellen ich im folgenden IV, 26, 4 vorläufig übergehe). Etymologisch ist ja das Wort *(su + parṇa-)* völlig durchsichtig und braucht nicht diskutiert zu werden; als Adjektiv bedeutet es offenbar 'schöngeflügelt', als Substantiv 'Vogel' und zwar ein 'grosser Vogel', etwa 'Adler' oder 'Geier'. Dass es in jener ursprünglichen Bedeutung an vielen Stellen des Rigveda vorkommt, ist ja gar nicht zu bezweifeln; am einfachsten sind wohl II, 42, 2: *mā́ tvā śyená úd vadhīn mā́ suparṇó mā́ tvā vidad íṣumān vīró ástā* 'nicht möge dich ein Falke, nicht ein Adler töten, nicht möge dich ein pfeilschützender Held treffen' und VI, 75, 11, wo *suparṇám vaste (íṣuḥ)* einfach '(der Pfeil) kleidet sich in Adlerfedern' bedeutet.[4] Sonst bezeichnet *suparṇá-* meistens einen bestimmten Adler, nämlich jenen, der den Soma vom Himmel raubt, den Suparṇa oder Garuḍa der späteren Sage. Dies ist

---

[1] Im Gegensatz zu GRASSMAN, LUDWIG u. a. übersetzt BLOCH WuS. I, 80 den Vers RV. X, 149, 3: 'der schönbefiederte Vogel ist der Sonne älterer Bruder'; es wäre dann eher: 'der Vogel Garuḍa ist' u. s. w., was aber zu dem, was wir über die Geburt des Garuḍa wissen (s. unten) nicht zu stimmen scheint.

[2] Zur Etymologie von *garútmant-* und *garuḍá-* vgl. zuletzt E. KUHN KZ XXXIII, 479; v. BRADKE ZDMG. XL, 355 ff. (ganz verfehlt); JOHANSSON Solfågeln p. 69 f.; zur Bildung von *gar-út-* vgl. BRUGMANN Grdr.[2] II: 1, 427 f.

[3] Die Stelle Ragh. III, 57: *garutmadāśīviṣabhīmadarśanaiḥ ... pattribhiḥ* bildet an und für sich keinen entscheidenden Beweis für die ursprüngliche Erklärung von *garutmant-*, da die Kunstpoeten natürlich derartige Wörter in ihrer schonlängst gutgehiessenen Bedeutung einwandslos übernommen haben.

[4] Vgl. PISCHEL Ved. Stud. I, 99.

wohl am ehesten an den folgenden Stellen der Fall: I, 164, 52[1], eine Stelle, die doch wegen der Rätselhaftigkeit des ganzen Hymnus sich nicht mit Sicherheit beurteilen lässt; VIII, 100 (89), 8: *mánojavā áyamāna āyasīm atarat púram | dívaṃ suparṇó gatvāya sómaṃ vajríṇa ābharat ||* 'gedankenschnell hinfahrend durchbroch er die eiserne Burg, der Adler, er ging zum Himmel und brachte dann dem Vajraträger den Soma'[2]; IX, 48, 3, wo es heisst, dass der Adler den Soma vom Himmel trug; IX, 71, 9, wo Sāyaṇa den Ausdruck *divyáḥ suparṇáḥ* als die in Adlergestalt auftretende Gāyatrī aufgefasst wissen möchte; IX, 85, 11, worüber man WZKM. XXV, 303 f. vergleiche; IX, 86, 24: *tvā́m suparṇá ābharad divás pári* 'dich trug der Adler (*śyenaḥ* S.) her vom Himmel; X, 28, 10: *suparṇá itthā́ nakhám ā́ siṣāya,* was Sāyaṇa folgendermassen erklärt: *suparṇaḥ pakṣirūpā gāyatrīitthāmutra dyuloke nakham ātmīyam āsiṣāya | somāharaṇakāle indrārtham ābabandha | indrasya prasādād divi padaṃ nyastavatīty arthaḥ |;* X, 144, 4, wo es sich offenbar wiederum um den Somaraub handelt sowie wahrscheinlich auch X, 149, 3, eine Stelle, die schon oben unter *garútmant* behandelt wurde.

Daneben kommt nun aber das Wort in anderen, sekundären Bedeutungen vor: nach Nigh. 1, 5 gehört *suparṇá* zu den fünfzehn *raśmināmāni,* bedeutet also 'Strahl, Sonnenstrahl' (nur Plur.), eine Bedeutung, die Sāyaṇa für RV. I, 79, 2; 105, 11; 164, 21. 22. 47 und X, 73, 11 annimmt. Es ist wohl wahrscheinlich, dass diese Verwendung der pluralischen Form des Wortes damit zusammenhängt, dass *suparṇá* im Singular bisweilen 'Sonne' zu bedeuten scheint, wie in I, 35, 7; V, 47, 3 (?) und wohl auch X, 123, 6.[3] Dass aber die Sonne als Vogel, als grosser goldgeflügelter Adler u. s. w. aufgefasst wurde, ist eine so allgemein verbreitete und wohlbekannte Vorstellung[4], dass ich hier nicht weiter darüber zu sprechen brauche. Auch das andere grosse Gestirn, der Mond, scheint bisweilen als *suparṇá* bezeichnet worden zu sein, so in I, 105, 1; an zwei Stellen, nämlich IX, 97, 33 und X, 30, 2 bezeichnet das Wort ferner den Soma (Sāyaṇa), und es ist wohl offenbar, dass wir es hier mit dem himmlischen Soma, dem Monde, zu tun

---

[1] Vgl. dazu Sup. 17, 4 u. s. w.

[2] Vgl. WZKM. XXV, 298.

[3] Vgl. WZKM. XXV, 301 f. Hier ist möglicherweise auch RV. I, 164, 52 anzureihen.

[4] Vgl. z. B. JOHANSSON Solfågeln p. 69 ff.

haben.[1] In X, 114, 5 deutet ferner Sāyaṇa das Wort als *paramātmā,* wozu zu vergleichen ist, dass er zu I, 164, 20 den Dual des Wortes mit *jīvaparamātmānau* glossiert; dass dies eine spätere Auffassung ist, die im Rigvedatexte selbst keine Stütze hat, bezweifle ich nicht, kann aber hier nicht weiter auf die Stellen eingehen, da sie mir ebenso wie X, 55, 6[2] und 114, 3 (wo Sāyaṇa *jāyāpatī yajamānabrāhmaṇau vā* erklärt) unklar sind. Zu X, 114, 4: *ékaḥ suparṇáḥ sá samudrám ā́ viveśa sá idáṃ víśvam bhúvanaṃ ví caṣṭe,* was offenbar auf die Sonne hinweist, gibt Sāyaṇa die Erklärung *madhyasthāno devaḥ* 'der Gott des Mittelregion', am ehesten wohl Apāṃ napāt.[3] Schliesslich soll nach Sāyaṇa in X, 94, 5 unter *suparṇāḥ* die *grāvāṇaḥ* verstanden werden, was aber ein Missverständniss sein dürfte.

Ferner führt nun Nigh. 1, 14 unter den 26 *aśvanāmāni* neben *śyenāsaḥ*[4], *patañgāḥ*[5] und *haṃsāsaḥ*[6] auch *suparṇāḥ* an; Wörter die 'Vogel' bedeuten, würden also an gewissen Stellen auch 'Pferd' bedeuten können, wobei wohl einfach die Schnelligkeit den Vergleichspunkt bildet — dass Pferde 'fliegen' ist ja auch unserer poetischen Ausdrucksweise nicht fremd. Für *suparṇāḥ* in dieser Bedeutung gibt aber Devarāja Nir. I, 151, 4 ff. keine Belegstelle an, sondern sagt nur *nigamo anveṣaṇīyaḥ* 'der Belegstelle ist nachzugehen'. Nach Sāyaṇa findet sich aber eine solche in IX, 86, 37: *īśānā́ imā́ bhúvanāni vī́yase yujānā́ indo harítaḥ suparṇyàḥ* /, wo es aber wohl für unsere Auffassung natürlicher sein würde, das Wort als Adjektiv zu fassen und etwa 'geflügelte Falben' zu übersetzen. Übrigens geben die älteren Exegeten für das Femininum *suparṇī́* nicht die Bedeutung 'Stute' an; vielmehr soll dieses Wort nach Nigh. 1, 11 = *vāk* sein, was auf ŚBr. III, 6, 2, 2 und ähnliche Stellen, worauf wir unten zurückkommen, zu beruhen scheint.[7] Endlich soll nach Yāska Nir. 7, 31 in RV. X, 88, 19

[1] Wie die Strahlen der Sonne (oder ev. des Mondes) als *suparṇāh* bezeichnet werden können, so werden in IX, 86, 1 die herabfliessenden Somatropfen auch so benannt — offenbar eine parallele Erscheinung.

[2] An dieser Stelle 'Adler' nach GELDNER Der RV. im Auswahl I, 197; II, 170.

[3] Vgl. z. B. I, 164, 42; doch werden im Nigh. 5, 4 *Tārksya* und *Suparṇa,* in 5, 5 *Śyena* unter den *madhyasthānadevatā's* aufgeführt.

[4] Als Beleg führt Devarāja hier RV. IV, 6, 10c an.

[5] Nach Devarāja in RV. I, 118, 4b.

[6] Nach Devarāja in RV. IV, 45, 4a.

[7] Devarāja Nir. I, 95, 5 ff. gibt keine Belegstelle an.

suparṇī = *rātrī* 'Nacht' sein; die Stelle ist mir nicht klar[1], und die Ansicht Yāska's hat jedenfalls im Nigh. 1, 7 keine Stütze. Wie er also zu dieser Ansicht gekommen ist, vermag ich nicht zu erklären.[2]

Von den zweifelhaften oder völlig unklaren Stellen abgesehen können wir also für *suparṇá-, suparṇī́* etwa die folgenden Bedeutungen aufstellen:

1) *suparṇá-* Adj. 'schöngeflügelt' — Subst. 1) 'Vogel, grosser Vogel, Adler', II, 42, 2; VI, 75, 11; 2) der somaraubende Adler, Suparṇa (Garuḍa), VIII, 100 (89), 8; IX, 48, 3; 71, 9; 85, 11; 86, 24; X, 28, 10; 144, 4; 149, 3; 3) 'Sonne', Plur. 'Sonnenstrahl', I, 35, 7; V, 47, 3 (?); X, 123, 6; Plur. I, 79, 2; 105, 11; 164, 21. 22. 47; X, 73, 11; 4) 'Mond' und 'Soma', I, 105, 1; IX, 97, 33, X, 30, 2; 5) Plur. = *aśvāḥ* Nigh. 1, 14, wofür kein Beleg sich im RV. zu finden scheint, vgl. aber das folgende Wort;

2) *suparṇī́,* 1) nach Sāyaṇa 'Pferd' in IX, 86, 37, eher wohl aber Adj. 'geflügelt'; 2) = *vāk,* Nigh. 1, 11, im RV. wohl nicht belegt; 3) nach Nir. 7, 31 'Nacht' in X, 88, 19, was aber im Nigh. keine Stütze hat und wohl einfach Missverständnis sein muss.

Schliesslich kommt an einer Stelle eine Zusammensetzung des Wortes vor, nämlich *suparṇá-yātu-* in VII, 104, 22; das Wort bezeichnet offenbar einen Dämon in Adlergestalt, wie alle Erklärer von Sāyaṇa an es fassen, und steht neben *ulūkayātu* und *śuśulūkayātu, śvayātu, kokayātu* und *gṛdhrayātu,* d. h. Dämonen in Eulen-, Hunde-, Wolfs-[3] und Geiergestalt. Man erinnert sich unwillkürlich der Unholde, mit denen spätere brahmanische, buddhistische und jainistische Schriftsteller die Höllen bevölkern, die gerade als Raubvögel und reissende Tiere auftreten.[4]

Einfacher verhält sich eigentlich im Rigveda das Wort *śyená-*, das offenbar etwa 'Adler, Falke' bedeuten muss, und nach IX, 96, 6: *brahmā́ devā́nām padavī́ḥ kavīnā́m ṛ́ṣir víprāṇām mahiṣó mṛgā́ṇām | śyenó gṛ́dhrāṇāṃ svádhitir vánānāṃ sómaḥ pavítram áty eti rébhan ||* deutlich den vornehmsten der Raubvögel bezeichnet. Mit Ausnahme der einzigen Stelle V, 44, 11, die jeder Er-

---

[1] Vgl. Oldenberg Rgveda II, 296, der jedenfalls Yāska's Erklärung nicht berücksichtigt.

[2] Durga Nir. III, 435 hilft nicht weiter.

[3] So ist wohl doch *koka* zu fassen; Sāyaṇa erklärt es freilich durch *cakravāka,* was wenig überzeugt.

[4] Vgl. z. B. Scherman Visionsliteratur passim; in der Literatur der Jainas finden sich manche Parallelen, z. B. Uttarādhyayana XIX u. s. w.

klärung zu spotten scheint[1], und auf die hier einzugehen kein Grund vorliegt, zeigt das Wort an den übrigen 56 Stellen, wo es im RV. belegt ist, die folgenden Bedeutungen:

1) 'Falke, Adler, grosser Raubvogel', I, 32, 14; 33, 2; 118, 11; 163, 1; 165, 2; II, 42, 2; IV, 35, 8; 38, 2. 5; 40, 3; V, 74, 9; 78, 4; VI, 46, 13; VII, 15, 4; 56, 3; 63, 5; VIII, 20, 10; 34, 9; 35, 9; 73 (62), 4; IX, 38, 4; 57, 3; 61, 21; 62, 4; 65, 19; 67, 14. 15; 71, 6; 82, 1; 96, 6. 11; X, 77, 5; 92, 6; 99, 8; 127, 5[2];

2) besonders 'der somaraubende Falke oder Adler, der Śyena (oder Suparṇa) par préférence', I, 93, 6; III, 43, 7; IV, 18, 13; 26, 4—7; 27, 1. 3. 4; V, 45, 9 (?); VI, 20, 6; VIII, 82 (71), 9; IX, 68, 6; 77, 2; X, 11, 4; 144, 3—5; in X, 144, 4 wird von dem *suparṇáḥ . . . śyenásya putráḥ* gesprochen, was wohl einfach bezeichnen soll, dass man den *suparṇá* als zum Geschlecht der *śyená* gehörig betrachtete; man vergleiche, dass später die *śyenī* als die Urmutter aller Adler gilt (Rām. M.Bh. u. a.);

3) Nach Devarāja zu Nigh. 1, 14 soll endlich *śyená* in I, 118, 4; IV, 6, 10 'Pferd' bedeuten; aus dem schon unter *suparṇá* bemerkten geht wohl zur Genüge hervor, dass es sich hier eigentlich nur um eine Bildsprache handeln kann.

Endlich kommen noch ein paar Zusammensetzungen mit *śyená* vor, nämlich die folgenden: *śyená-jūta-* 'adlergleich eilend', Epithet des Soma in RV. IX, 89, 2: *apsú drapsó vāvṛdhe śyenájūtaḥ* 'in den Wassern wurde der adlergleich eilende (: eilig fliessende) Tropfen gross'; *śyená-patvan-* 'mit Adlern fliegend' = 'von Adlern gezogen' in I, 118, 1: *ā́ vāṃ rátho aśvinā śyenápatvā . . . yātu* 'hierher möge kommen Euer von Adlern gezogener Wagen, o Aśvins'; dass *śyená* hier nur bildlich verwendet wird, scheint mir deutlich zu sein, denn die Tiere, die den Wagen der Aśvinen ziehen, sind wohl keine Adler, sondern vielmehr geflügelte Rosse[3] — man vergleiche, dass Nigh. 1, 14 gerade zu I, 118, 4 *śyená* mit 'Ross' glossiert. Endlich kommt an drei Stellen, nämlich I, 80, 2; VIII, 95 (84), 3 und IX, 87, 6 das Wort *śyenā́bhṛta-* 'vom Adler her-

---

[1] Vgl. OLDENBERG Rgveda I, 342.

[2] Einige Götter werden besonders oft mit *śyena's* verglichen, so die Maruts in I, 165, 2; VII, 56, 3; VIII, 20, 10; X, 77, 5; 92, 6; Soma an allen hier aufgezählten Stellen des IX. Buches; weiter Agni in VII, 15, 4, die Aśvins in VIII, 73 (62), 4 u. s. w.

[3] Vgl. indessen MACDONELL Ved. Myth. p. 50; dass es sich in einigen Fällen um wirkliche Vögel handelt, mag vielleicht sein, doch glaube ich, dass wir es im allgemeinen mit der Vorstellung von beflügelten Rossen zu tun haben, vgl. RV. VI, 63, 7; VIII, 5, 7 u. s. w.

gebracht' vor, das an allen Stellen ein Epithet des Soma bildet; die Existenz eines solchen Wortes — der Soma wird sogar in IX, 87, 6 ohne weiteres mit *śyenābhṛta* angeredet — beweist ja auch, wie geläufig zur Zeit des Rigveda die Vorstellung von dem somaraubenden Adler gewesen sein muss.

Schon aus dem eben Gesagten geht also ganz deutlich hervor, dass die Sage von dem somaraubenden Adler den vedischen Dichtern ziemlich geläufig war; wie sich aber die einzelnen Züge der Sage in dieser frühesten Zeit indischer Überlieferung gestaltet hatten, davon bekommen wir an den allermeisten Stellen gar keine Kunde. Die eigentliche Suparṇasage — wie wir sie nennen mögen — scheint überhaupt nur im vierten Maṇḍala erhalten zu sein, wo sie aber in einer äusserst schwer- oder sogar unbegreflichen Form vorliegt.

Es sind ja die Hymnen IV, 18 und 26—27, die hier in Betracht kommen, die aber leider zu den aller schwerverständlichsten des ganzen Rigveda gehören. Wie man schonlängst hervorgehoben hat, stehen diese Hymnen unter den Indraliedern[1], die im vierten Maṇḍala die Lieder 16—32 umfassen. Ehe wir nun zu einer direkten Betrachtung der fraglichen drei Hymnen schreiten, wird es vielleicht der Mühe wert sein, den gesamten Sagenstoff der von der Familie Vāmadeva verfassten Indralieder kurz zu überblicken. Wie schon PISCHEL[2] deutlich hervorgehoben hat, enthalten nämlich diese Lieder eine Anzahl von Sagen, die uns sonst gar nicht oder nur in ganz unklaren Andeutungen enthalten sind. Da man nun m. W. bisher die gesamten hier vorkommenden Sagen nicht zusammengestellt hat, so mag hier zunächst eine Aufzählung derselben folgen. Es kommen dabei in Betracht die folgenden Lieder: IV, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 28 und 30[3]:

1. *Uśanas Kāvya* 16, 2 (nur flüchtig genannt).[4]
2. *Indra und die Maruts* 16, 6 (so nach Sāyaṇa; eher bezieht sich wohl dieser Vers auf die Aṅgiras').
3. *Indra und Vṛtra* 16, 7; 17, 1. 3. 7—8; 19, 1 ff.; 22, 5 ff.; 28, 1; daneben kommen hie und da ganz allgemeine Anspielungen

[1] PISCHEL VSt. I, 206; SIEG Sagenstoffe p. 86.
[2] VSt. I, 206 f.; vgl. auch II, 48.
[3] IV, 18 und 26—27 sind natürlich hier nicht berücksichtigt worden.
[4] Vielleicht steht seine Erwähnung mit der in diesem Liede mehrmals vorkommenden Sage des Kutsa in Verbindung, denn mit diesem ist ja Uśanas auch sonst auf engste verbunden, vgl. besonders GELDNER VSt. II, 168 ff.; MACDONELL VM. p. 147.

auf die Befreiung der Wasser vor, die hier nicht besonders aufgeführt zu werden brauchen.[1]

4. *Indra und Saramā* 16, 8.[2]

5. *Kutsa* 16, 9 (nach Sāyaṇa's unzweifelhaft richtiger Deutung); 16, 10[3] (nach Sāyaṇa von Kutsa, Indra und Śacī handelnd[4]); 16, 11. 12 (Kutsa und Śuṣṇa (Kuyava), das Sonnenrad); 28, 2; 30, 4 (5) (das Sonnenrad); daneben in 17, 14 die Geschichte von *Svaśva und Etaśa*[5] und in 30, 6 *Etaśa;* endlich in 30, 13 ganz allgemein über *Śuṣṇa.*

6. *Pipru, Mṛgaya, Ṛjiśvan Vaidathina*[6] 16, 13.

7. *Śambara* 16, 13; 30, 14 (an dieser Stelle als *kaulitara dāsa* bezeichnet). 20 (nicht ausdrücklich genannt).

8. *Die Bhṛgu's als Wagenmacher* 16, 20 (unklar ist mir, ob hier auf eine wirkliche Geschichte angespielt wird, da sie nur in einem Gleichnisse vorliegt; doch kommt dasselbe wieder in X, 39, 14 vor[7]).

9. Auf *Indra's Geburt* wird mehrmals ganz allgemein angespielt, 17, 2; 19, 2 ff.; 22, 4 (vgl. X, 120, 7) u. a.; erwähnt werden

---

[1] Hierher gehört auch, wie in 30, 7 Indra den Dānu tötet, da unter D. offenbar hier Vṛtra zu verstehen ist, vgl. MACDONELL VM. p. 158.

[2] Vgl. oben p. 90 ff.

[3] Nach GELDNER VSt. II, 168 gehen Verse über Kutsa, wo auf einmal die Rede imperativisch wird, auf einen alten Itihāsa zurück und sind eigentlich dem Uśanas gehörig; dahin würde dann auch dieser Vers gehören. Ich glaube an diese Erklärung nicht, wie ich anderswo darlegen werde.

[4] S. weiss hier folgendes zu berichten, was ich in keiner anderen Quelle wiederzufinden vermag: 'hier wird eine gewisse Geschichte erzählt, nämlich die folgende: es gab ein *ṛṣi*, namens Ruru; dessen Sohn war ein *rājarṣi* namens Kutsa. Wir er einmal seine Feinde bekämpfen wollte, sie aber im Kampfe nicht zu bezwingen vermochte, rief er den Indra an. Und Indra kam nach Kutsa's Haus und tötete dessen Feinde. Demnach entstand wegen der übergrossen Freude zwischen ihnen Freundschaft. Und nachdem sie Freunde geworden, nahm ihn Indra nach seinem Hause mit. Wie nun Śacī dahin kam, den Indra zu besuchen, sah sie diese beiden, die von gleicher Gestalt waren, und geriet in Zweifel, weil sie sie nicht zu unterscheiden vermochte: 'welcher von ihnen ist Indra? welcher Kutsa?' Dass Kutsa ein Sohn des Ruru wäre, findet sich m. W. sonst nirgends angegeben; die Geschichte erinnert übrigens ein bisschen an die bekannte von Damayantī, Nala und den Lokapāla's in MBh. III, 2191 ff. Die Geschichte ist kurz bei KUHN Herabkunft[1] p. 61 f. sowie bei GELDNER VSt. II, 171 f. gestreift — letzterer fasst sie ebensowie LUDWIG anders auf als Sāyaṇa, was mich kaum überzeugt.

[5] Vgl. GELDNER VSt. II, 170; Der RV. im Auswahl II, 68.

[6] LUDWIG RV. III, 143. 149.

[7] Vgl. MACDONELL VM. p. 140.

Indra's Vater 17, 4[1] und Mutter 17, 12[2], beide ohne Namen, wie sie ja überhaupt so im Veda vorkommen.

10. *Turvīti und Vayya* 19, 6.

11. Der *putra agruvaḥ,* der ausgesetzte Jungfernsohn, der von Ameisen angefressen, von Indra aber gerettet wurde, 19, 9; 30, 16; ob dieser, wie GELDNER[3] meint, mit dem in I, 112, 8; II, 13, 12; 15, 7 erwähnten Ausgesetzten identisch ist, scheint mir unklar zu sein. Dass er mit dem in I, 112, 15 erwähnten *Vamra* — wohl mit dem X, 99, 12 auftretenden *Vamraka* zu vergleichen — identisch sein sollte[4], halte ich für unbewiesen und unbeweisbar.

12. *Der Blinde und der Lahme*[5] 19, 9; 30, 19, vgl. die bei GELDNER l. c. p. 69 angeführte Literatur, wo aber II, 15, 7 fehlt.

13. Der *Paṇimythus* kommt in verschiedenen Andeutungen vor, die oft sehr allgemein gehalten sind, vgl. ausser 16, 8 (oben unter 4 angeführt) 20, 8; 23, 9^{d}[6]; 28, 5 u. s. w.

14. Uns nicht klar sind die Mythen in 21, 6—8, wo das Haus des *Auśija* (= Kakṣīvant?)[7] eine Rolle spielt; die Verse lassen sich nicht vollständig deuten, weshalb wir den Zusammenhang nicht enträtseln können.[8]

15. *Indra und Paruṣṇī* 22, 2, vgl. V, 52, 9[9] (und nach Sāyaṇa auch II, 15, 5, da dort *dhuni* = *Paruṣṇī* sein soll).

16. In 25, 8—10 kommt nach den Kommentatoren die sonst ganz unbekannte Geschichte vor, *wie Vāmadeva den Indra verkauft*[10]*;* in dieser Geschichte Klarheit zu gewinnen vermag ich hier nicht, werde aber vielleicht an anderer Stelle darauf zurückkommen.

---

[1] Vgl. dazu GELDNER Der RV. in Auswahl II, 67.

[2] Vgl. BLOOMFIELD ZDMG. XLVIII, 569 f.; OLDENBERG Ṛgveda I, 279 A. 1.

[3] Der RV. im Auswahl II, 69.

[4] So PISCHEL VSt. I, 238 f.; vgl. auch HILLEBRANDT VM. III, 277 f. 337.

[5] Über *ukhacchid* vgl. WINDISCH Festgr. Böhtlingk p. 115; GELDNER Der RV. im Auswahl II, 69 f.

[6] So wenigstens nach GELDNER l. c. p. 71.

[7] Vgl. LUDWIG RV. III, 143.

[8] Vgl. OLDENBERG Ṛgveda I, 286.

[9] PISCHEL VSt. II, 210 f.

[10] Vgl. SIEG Sagenstoffe p. 90 ff.; GELDNER Der RV. im Auswahl II, 72 f.; OLDENBERG GA. 1909, p. 289; Ṛgveda I, 289; KIRSTE ZDMG. LXXIV, 271.

17. Dass in 28, 3 Indra und Agni tausende von *dasyu's* töten, bezieht sich wohl kaum auf irgendwelchen ganz bestimmten Vorgang.

18. *Indra's Feindschaft mit Uṣas* 30, 8—11, wie er ihren Wagen an der Vipāś zerschmettert, und wie sie sich vor ihm flüchtet, sonst nur in II, 15, 6[b] u. s. w. ganz kurz angedeutet.[1] Der Ursprung dieser Sage scheint dunkel zu sein.

19. Sonst unbekannt soll die Sage von dem Flusse *Vibālī* in 30, 12 sein; es fragt sich aber, ob nicht mit II, 15, 6[a] irgend ein Zusammenhang bestehen könnte.[2]

20. *Varcin* 30, 15.[3]

21. *Turvaśa und Yadu* 30, 17; der Vers lautet folgendermassen:

> *utá tyā́ turváśāyádū asnātā́rā śácīpátiḥ |*
> *índro vidvā́ñ apārayat ||*

und Sāyaṇa erklärt: *utāpi ca asnātārāsnātārau yayātiśāpād anabhiṣiktau tyā tyau tau prasiddhau turvaśāyadū . . . indro 'pārayat | abhiṣekārhāv akarot ||;* dies stimmt, wenigstens was den Fluch des Yayāti betrifft, mit MBh. I, 3466 ff. überein, kann aber hier nicht richtig sein, da die Parallelstelle II, 15, 5, wo Sāyaṇa eine andere Erklärung gibt, zur Genüge zeigt, dass es sich um einen Flussübergang handelt, was ja auch in *apārayat* zu liegen scheint.[4]

22. *Arṇa und Citraratha* 30, 18, zwei Arier, jenseits der Sarayū wohnend, von Indra geschlagen; diese Geschichte wird nur hier erwähnt.

23. *Indra schläfert für Dabhīti 30,000 dāsa's ein* 30, 21; in dieser Form kommt die Geschichte jedenfalls nur an dieser Stelle vor.[5]

Durch diese ganz kurze Übersicht ist also PISCHEL's[6] Ansicht, dass sich in den Indraliedern des vierten Maṇḍala viele sonst nicht vorkommenden Sagenstoffe finden, bestätigt und sogar er-

---

[1] Vgl. MACDONELL VM. p. 63; PISCHEL VSt. I, 209.

[2] Die Berührungen zwischen diesem und anderen Liedern des zweiten Buches und den hier behandelten sind ja sehr bedeutend.

[3] Vgl. MACDONELL & KEITH Vedic Index II, 246, wo IV, 30, 14 ausgehen soll.

[4] Vgl. GELDNER Der RV. in Auswahl II, 37.

[5] Vgl. die Parallelstelle II, 13, 9.

[6] VSt. I, 206 f.; II, 48.

weitert worden; denn es sind nicht nur die bei PISCHEL erwähnten Sagen, die man nur hier ausfindig machen kann, sondern auch andere, wie z. B. die zwei letzten, unter 22—23 aufgezählten. Leider kann ich hier nicht weiter auf jene eingehen, da sie mit dem hier zu behandelnden Gegenstande nichts zu tun haben. Als zweites, und für uns wichtigeres Resultat stellt sich aber heraus, dass *die Suparṇasage in den hier durchforschten Liedern nirgends vorkommt, also ausschliesslich auf IV, 18 und 26—27 eingeschränkt ist.* Ich gehe jetzt auf diese bisher bei Seite gelassenen Hymnen ein.

Da ich in Gegensatz zu SIEG[1] die Berührungen zwischen IV, 18 und IV, 26—27 für höchst unbedeutend betrachte — worauf ich unten zurückkommen werde — so folgt daraus auch, dass ich das erstgenannte Lied nicht vor den beiden anderen zu behandeln brauche. Ich gehe somit jetzt zuerst auf IV, 26—27 ein, Lieder, die bekanntermassen sehr oft behandelt worden sind.[2] Ich schicke hier keine kritische Besprechung der Ansichten meiner Vorgänger voraus; was ich ihnen schulde, und wo ich von ihnen abzuweichen mich für berechtigt ansehe, wird sich aus der folgenden Darstellung leicht ergeben.

Die einheimische Tradition[3] bezeichnet die Lieder IV, 26 und 27 als ein zusammenhängendes Lied bildend, das also aus 12 (7+5) Versen besteht, die sämtlich in Triṣṭubh abgefasst sind mit Ausschluss von 27, 5, der eine Śakvarī ist. Einstimmig bezeichnet auch die Tradition die Verse 26, 4—27, 4 oder 5 als *śyenastutiḥ* 'Hymnus an den Adler'; was die Sprecher der verschiedenen Verse angeht, so meinte man, dass 27, 1—3 entweder — und dies am ehesten — von Vāmadeva, der sich selbst als Indra pries, oder aber von Indra gesprochen wurden. Ebenso verrät die bei Sāyaṇa zu 27, 1, zitierte Strophe: *Śyenabhāvaṃ samāsthāya garbhād yogena niḥsṛtaḥ | ṛṣir garbhe śayānaḥ san brūte garbhe nu sann iti ||* wie auch sein eigener Kommentar zu 27, 2, dass man auch diese beiden Verse dem Vāmadeva in den Mund legte. Als Gottheit der *śyenastutih* tritt nach einer Ansicht, die schon in der spätvedischen Literatur ihre Unterlage hat, das *param brahma,* dass sich hier *śyenarūpeṇa* manifestiert, hervor.

---

[1] Sagenstoffe p. 76 ff.

[2] Die gesamte Literatur findet man bei JOHANSSON Solfågeln p. 23 A. 2 aufgezählt; hinzuzufügen wäre wohl dort EGGELING SBE. XXVI, p. XIX ff.

[3] Anukramaṇī, Ṣaḍguruśiṣya, Sāyaṇa u. s. w.

Soweit reichen demnach die Angaben der einheimischen Tradition über Inhalt und Rollenverteilung der beiden Lieder. Gegen diese haben sich die neueren Erklärer fast sämtliche erklärt, ohne aber irgendwelche Einigkeit in ihren Ansichten erreichen zu können: so teilt z. B. PISCHEL[1], dem JOHANSSON u. a. folgen, 26, 1—3 unbedingt dem Indra zu, während er[2] 27, 1 a—c dem Indra, 27, 1 d dem Adler, 27, 2 a—b dem Soma zuteilt; das übrige von 27, 2 c an besteht offenbar aus Itihāsastrophen. KUHN Herabkunft p. 145 f. und SIEG Sagenstoffe p. 88 f. sehen in Indra den Sprecher von 27, 1—2, während wieder andere[3] diese Verse dem Soma zuteilen. Im grossen und ganzen scheint man nur darüber einig zu sein, dass die einheimische Tradition hier absolut unzuverlässig ist — was auch ein so energischer und oft glücklicher Verteidiger derselben wie PISCHEL annimmt — und übrigens hat man offenbar dem Liede IV, 27 sein Hauptinteresse zugewandt, was bei der alten Angabe über die Einheitlichkeit der beiden Hymnen weder richtig noch für die Interprätation fördernd gewesen ist.

Die indischen Kommentare sind durch einen Zwischenraum von wer weiss wie vielen Jahrtausenden von jenen Liederverfassern getrennt, über deren Dichtungen sie Bescheid zu wissen meinen.[4] Dass sie ihnen dennoch bedeutend näher stehen als wir, ist eine Bemerkung, die eigentlich zu klar ist, um gemacht werden zu dürfen oder zu brauchen, die aber trotzdem kaum oft genug wiederholt werden zu können scheint. Nicht so, dass sie deswegen überall unbeschränkte Glaubwürdigkeit verdienen oder beanspruchen dürfen; ich glaube aber in besonders zweifelhaften und dunklen Fällen — wie in dem hier vorliegenden — darf man die einheimische Tradition nicht eher bei Seite schieben, als bis entweder ihre Ungereimtheit durch Vorbringen wiedersprechender Zeugnisse der älteren Literatur oder durch die absolute Unmöglichkeit, sie irgendwelcher Interprätation zu Grunde legen zu können, ganz klar und offensichtig zu Tage tritt. Ich habe in diesem Falle aufs genaueste die Möglichkeiten zu prüfen gesucht und glaube gefunden zu haben, dass sich die Tradition ganz gut aufrecht halten lässt,

---

[1] VSt. I, 206.

[2] ibd. p. 215.

[3] WEBER SBPrAW. 1894, p. 777; HILLEBRANDT VM. I, 282.

[4] Dass ich mich am ehesten der von JACOBI versuchten Datierung des Veda anschliesse, und die von OLDENBERG, MACDONELL u. a. vertretene Ansicht für absolut unglaublich halte, brauche ich hier nicht besonders hervorzuheben.

ja, dass sie sogar der Interprätation den einzigen Schlüssel bietet, wie ich im folgenden klarzulegen versuchen werde.

Nun verhält es sich ja so, worüber sich aber die neueren Erklärer nicht näher geäussert haben[1], dass wir über die Personenverteilung jener Hymnen einige Angaben haben, die der Zeit der *ṛṣi's* unendlich viel näher stehen als die der Kommentare. In Bṛh. Ār. Up. I, 4, 22 (= ŚBr. XIV, 4, 2, 22) heisst es nämlich: *tad dhaitat paśyann ṛṣir vāmadevaḥ pratipede / aham manur abhavaṃ sūryaś ceti* u. s. w., was ja also besagt, dass man zur Zeit der Abfassung jenes Textes diesen Vers dem Vāmadeva in den Mund legte. Und ebenso besagt das Ait. Ār. II, 5, 1, 13 ff.[2] — ein noch älterer Text — dass der *ṛṣi* Vāmadeva im Mutterleibe befindlich den Vers IV, 27, 1 gesprochen haben soll *(tad uktam ṛṣiṇā // 13 // garbhe nu sann anv eṣām avedam ahaṃ devānāṃ janimāni viśvā / śatam mā pura āyasīr arakṣann adha śyeno javasā nir adīyam // 14 // garbha evaitac chayāno vāmadeva evam uvāca* etc. // 15 //). Man mag nun einwenden, dass dies nur bedeutet, dass die Verse im vierten Maṇḍala stehen, als dessen *ṛṣi* Vāmadeva bekannt war, und dass übrigens für die Interprätation die panteistischen Auslegungen der Upaniṣaden ganz und gar belanglos sind. Letzteres gebe ich gern zu, ersteres aber nicht. Denn der *saṃvāda*-Charakter jener Lieder muss doch auch den Urhebern der älteren Upaniṣadliteratur geläufig gewesen sein, wenngleich sie natürlich keine Ursache hatten, sich näher darüber zu äussern, und wenn sie somit angeben, dass gerade Vāmadeva diese oder jene Verse in diesen Hymnen gesprochen hat, kann das doch lange nicht belanglos sein. Ganz anders wäre das Verhältnis, wenn es sich um gewöhnliche Hymnen, die keine *saṃvāda's* sind, gehandelt hätte. Dazu kommt nun auch folgender Beweisgrund, den ich nicht unterschätzen möchte: wenn die späteren Exegeten für 26, 1—3 den Vāmadeva oder Indra als Sprecher angeben, so beweist das offenbar, dass hier eine alte, ziemlich unverständliche Tradition vorliegt. Denn jene Verse sind doch derart, dass sie jedermann — wenn nicht absolut zwingende Gründe dagegen sprechen würden — ohne auch einen Augenblick zu zögern, dem Indra zuteilen möchte.[3] Wenn man sie trotzdem hauptsächlich

---

[1] Mit Ausnahme von SIEG Sagenstoffe p. 86 f., der aber die Zeugnisse nicht weiter benutzt hat.

[2] Vgl. COLEBROOKE Misc. Essays I, 51; KUHN Herabkunft p. 143.

[3] Das beweist ja die Einstimmigkeit der modernen Erklärer in Bezug auf jene Verse. Doch scheint man dabei die Bedeutung von *ny ṛñje* in 26, 1 nicht genug beachtet zu haben.

dem Vāmadeva zuschrieb — das 'oder Indra' mag wohl späterer Herkunft sein — so muss das doch beweisen, dass man es hier mit einer ganz zähen, aus guter alter Zeit stammenden Tradition zu tun hatte, die man trotz der offensichtigen Ungereimtheiten, zu denen sie doch leiten musste, nicht gern zu verlassen sich entschliessen konnte.

Leider haben uns nun die Exegeten zu diesen Liedern keinen alten Itihāsa überliefert, was ja die Erklärung bedeutend schwieriger macht. Offenbar ist jedoch, dass die Hauptpartie der beiden Hymnen sich fast ausschliesslich mit dem von dem Adler ausgeführten Somaraub beschäftigen[1] — dass sie sich also jedenfalls in denselben Bahnen bewegt wie die Haupthandlung des Suparṇādhyāya. M. E. findet man sogar in dem Kommentare des Sāyaṇa einige Spuren davon, dass man ursprünglich hier dieselbe Sage zu Grunde gelegt hat — Spuren, die auf gute alte Tradition bei der Exegese hinweisen. So erklärt Sāyaṇa zu 26, 5 *vévijānaḥ* durch *somapālakān bhīṣayan* 'die Somawächter erschreckend'[2], was jedenfalls zeigt, dass man sich der Existenz mehrerer Wächter des Soma bewusst war; diese werden ja im Sup. 23, 1 ff. genau aufgezählt. Ferner heisst es zu 27, 3 von dem Somawächter Kṛśānu: *mánasā bhuraṇyán,* was gewöhnlich etwa 'zornigen Geistes' (SIEG) gedeutet wird; Sāyaṇa hat hier wiederum das richtige, indem er *manasā manovegena bhuraṇyan gantum icchan* glossiert. Kṛśānu wünscht zu laufen, kann es aber nicht, denn er ist wahrscheinlich fusslos ebenso wie Bhauvana, der Hauptwächter des Soma im Suparṇādhyāya, der ibd. 22, 1; 23, 1 *apād* 'fusslos' genannt wird.[3] Wir dürfen wohl also voraussetzen, dass die Situation, die diesen Liedern zu Grunde liegt, eigentlich mit der im letzten Teile des Suparṇādhyāya geschilderten ziemlich nahe übereingestimmt hat.

Ich lasse nun zunächst eine Übersetzung der beiden Lieder mit den Anmerkungen, die für das Verständnis derselben notwendig sind, folgen, worauf ich die von mir als hier vorliegend vorausgesetzte Form der Sage zu erläutern versuchen werde.

---

[1] Vgl. HILLEBRANDT GGA. 1903, p. 242 f.; OLDENBERG Rgveda I, 290 f.; eine andere, aber entschieden verkehrte Auffassung vertritt SIEG Sagenstoffe p. 76 ff.

[2] Er scheint also die Form als Intensivum des Kausativs aufzufassen.

[3] Vgl. dazu JOHANSSON Solfågeln p. 55 A. 4, der sich die Somawächter als Schlangendämonen denkt, worüber weiter unten. Auch in ŚBr. I, 7, 1, 1 ist — wie ich mich nachträglich erinnere — der Somawächter fusslos *(apād).* Über Kṛśānu vgl. auch KUHN Herabkunft[1] p. 171 ff.; HILLEBRANDT VM. I, 448 ff.; II, 207.

IV, 26.[1]

1. (Der Adler(1)): '*Ich*(2) war (früher) Manu und Sūrya(3), ich bin der begeisterte Sänger Kakṣīvant(4), in meine Gewalt bringe ich den Kutsa, Sohn der Ārjunī(5), ich bin Kavi Uśanas(6), erblicket mich!

2. Ich gab die Erde dem Arier, ich spendete Regen dem Verehrung bringenden Menschen; ich führte hervor die kreischenden Wasserfluten, meinem Willen folgten die Götter.

3. Ich zerstäubte im Rausche die neun und neunzig Burgen des Śambara; die hundertste (machte ich) bewohnbar(7) für Divodāsa Atithigva, als ich ihm im Kampfe(8) half.'

4. (Indra): 'Vor den Vögeln, o Maruts, soll dieser Vogel stehen, vor den Adlern der Adler, der schnellfliegende, weil er, der Suparṇa, aus eigenem freien Willen(9) dem Menschen die von den Göttern geliebte Opferspeise brachte.

5. Als (sie) der Vogel von hier führte, (die Somawächter) verscheuchend(10), da schoss er hervor gedankenschnell auf dem breiten Wege; eilig flog er hin mit dem süssen Soma, und dabei gewann der Adler seinen Ruhm.

6.(11) Der schnellfliegende Adler den Stengel tragend, der Vogel den lieblichen Rauschtrank von fern her — den Soma trug er, ihn fest packend, von den Göttern begleitet(12), ihn von diesem höchsten Himmel mitbringend.

7. Ihn mit sich bringend trug der Adler den Soma, tausend Spenden und unzählige zugleich; dann verliess der Freigebige(13) die feindlichen Mächte(14), der Weise die Toren im Rausche des Soma.'

IV, 27.

1. (Der Adler(15)): 'Schon im Mutterleibe befindlich wurde ich der Reihe nach mit allen Geschlechtern der Götter bekannt; hundert eherne Burgen hielten mich fest, ich, der Adler, flog (aber) mit Schnelle(16) von dannen.

2. Nicht überwältigte(17) er mich wider meinen Willen, an Rüstigkeit und Manneskraft war ich ihm überlegen'; (Itihāsavers oder Indra): 'Da(18) entging der Freigebige den feindlichen Mächten, in voller Grösse(19) durchdrang er die Winde.

[1] Die Anmerkungen zu der folgenden Übersetzung werden unten folgen.

3. Als damals der Adler vom Himmel herabschrie(20), als die Winde(21) den Freigebigen entführten, als Kṛśānu(22), der Bogenschütze, heftig zu laufen verlangend, auf ihn schoss und die Bogensehne losschnellte,

4. da trug ihn der schnellfliegende Adler von dem hohen Gewölbe des Indrahimmels(23) herab — wie (die Aśvinen) den Bhujyu — da fiel herunter eine fliegende Feder des Vogels, der auf seinem Wege dahineilte.'

5. (24)(Itihāsavers): Da setzte Indra den weissen Becher, den schwellenden, glänzenden Somasaft, den mit Milch versehenen, den die Adhvaryus ihm reichten, die Perle des Meths, an, um sich einen Rausch anzutrinken, der Held setzte ihn an, um sich einen Rausch anzutrinken.[1]

Anmerkungen.

1) M. E. hat man als Sprecher von 26, 1—3 und 27, 1 und 2 a—b den Adler (*śyena*) anzusetzen; nach dem was eben über Vāmadeva als Sprecher gesagt worden ist, muss diese Annahme etwas näher begründet werden. Nach JOHANSSON[2] ist Vāmadeva eigentlich mit dem Adler identisch, der den Soma raubt, was ich freilich nicht glaube, später aber etwas ausführlicher behandeln werde. Da nun aber die Tradition den Vāmadeva als Sprecher jener Verse kenntlich macht, die man doch am ehesten dem Indra zuschreiben möchte, so beweist dies eben, dass nicht Indra, sondern irgend eine andere Person alter Überlieferung gemäss jene Verse 'geschaut' hat. Da aber die den Liedern zu Grunde liegende Sage schon sehr früh verschollen gewesen zu sein scheint, so nahm man einfach an, dass Vāmadeva, der *ṛṣi* des vierten Maṇḍala, die Verse gesprochen hatte, die nicht dem Indra gehörten. Somit ist IV,26—27 als ein *saṃvāda* zwischen Indra und Vāmadeva aufgefasst worden. Da nun aber m. E. diese beiden Lieder — was sich aus der folgenden Darstellung ergeben wird — wesentlich dieselbe Situation voraussetzen, die dem späteren Teile des Suparṇādhyāya (von 20 an) zu Grunde liegt, so folgt daraus unmittelbar, dass kein anderer als der Adler als Sprecher eingeführt werden kann; das besagt übrigens ganz deutlich IV, 27, 1 d,

[1] Die Übersetzung dieses letzten Versen habe ich von PISCHEL VSt. I, 215 übernommen.

[2] Solfågeln p. 31 ff.

wo es sich *nicht um Vāmadeva als Adler sondern um den Adler in propria persona* handelt. Die Situation ist also ganz kurz die folgende: der Adler hat den Soma geraubt, und zwar wie im Suparṇādhyāya wider Indras willen, aus Indras Himmel (IV, 27, 4), hat ihn aber wohl auch dem Indra zurückgebracht. Dadurch ist aber dem Indra eigentlich eine furchtbare Demütigung zugefügt worden, denn der Adler hat sich ihm deutlich als überlegen gezeigt, wie dies auch im Suparṇādhyāya hervorgehoben wird, obwohl dort der Schluss wahrscheinlich in indrafreundlicher Richtung umgedichtet worden ist. Nach dieser Demütigung aber hält nun der Adler in stolzem Selbstbewusstsein dem Indra und den Maruts (IV, 26, 4) vor, dass *er* eigentlich der wahre Beherrscher des Universums sei, dass er der eigentliche Urheber der Taten, die allgemein dem Indra zugeschrieben werden, sei, dass ihm allein Ruhm und Ehre zukomme. Nochmals schärft er dann in 27, 1—2 $^{a—b}$ kurz seine Überlegenheit ein. Und Indra preist ihn dann durch die *śyenastuti* (26, 4—7; 27, 2 $^{c—d}$—4), wo er den Somaraub kurz und bündig darstellt, wo er hervorhebt, wie der Adler sigreich alle Gegner überwunden hat. Nur von diesem Gesichtspunkt aus wird es, glaube ich, möglich sein, die Rätsel dieser Lieder wenigstens z. T. zu bewältigen.

2) Aus dem eben Gesagten geht hervor, dass in den folgenden Versen die Formen des Pronomens der 1. Person besonders scharf betont werden müssen.

3) *Manu* ist nach Sāyaṇa's richtiger Erklärung hier = *Prajāpati*, d. h. der Adler stellt sich als der Allschöpfer hin. Zugleich nennt er sich auch *Sūrya*, was Sāyaṇa durch *Savitar* glossiert. Nun mag man freilich sagen, dass Sūrya, der Sonnengott und die Sonne, im Rigveda öfters[1] als ein Vogel dargestellt wird, und dass die Identifikation Sonne = Vogel eine so uralte und fast überall eingebürgerte ist[2], dass man sich nicht darüber zu wundern braucht, wenn sich der Adler hier mit der Sonne gleichstellt. Wahrscheinlich liegt hier aber eine andere Vorstellung, die von der Sonne als Weltschöpfer, vor. Es ist bezeichnend, dass gerade in diesem Maṇḍala, in IV, 53, 2 die einzige Stelle des Rigveda sich findet, wo Savitar direkt *prajāpati* benannt wird[3]; anderswo (X, 170, 4) wird Sūrya als *viśvakarman* bezeichnet, was mit *prajā-*

[1] Vgl. I, 191, 9; V, 45, 9; 47, 3; VII, 63, 5; X, 177, 1—2 u. s. w.

[2] Vgl. z. B. JOHANSSON Solfågeln p. 69 ff.; L. v. SCHROEDER Arische Religion II, 77 u. s. w.

[3] Vgl. MACDONELL VM. p. 118.

pati eigentlich gleichwertig ist. Es ist hier nicht der Platz, die Idee von der Identität der Sonne und des Weltschöpfers weiter zu verfolgen, nur verweise ich als eine sehr bezeichnende Illustration zu dem hier Gesagten auf Bṛh. Dev. I, 61 ff., wo die Identifikation *Sūrya* = *Prajāpati* ganz nachdrücklich eingeschärft wird. Dass hier eine der frühesten Belegstellen dieses Gedankens sich vorfindet, ist m. E. nicht zu bezweifeln.

4) Warum sich der Adler als *Kakṣīvant* bezeichnet, ist nicht zu verstehen. Die Vermutung bei OLDENBERG[1] scheint mir gar nichts zu erklären, und die übrigen mir bekannten Stellen der Literatur, die über Kakṣīvant handeln[2], scheinen mir auf dieses Rätsel gar kein Licht zu werfen. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, dass Kakṣīvant eigentlich im Rigveda viel zu persönlich auftritt, während er erst bedeutend später als ein Seher der grauen Vorzeit aufgefasst worden ist. Daraus wäre dann zunächst zu schliessen, dass diese Stelle eine verhältnismässig junge sei, da Kakṣīvant hier teils mit dem Weltschöpfer, teils mit ganz und gar mythischen Personen, Kutsa und Kavi Uśanas, zusammen auftritt. Dazu kommt nun, dass das Material über Kakṣīvant viel zu spärlich zu sein scheint, um ihn wirklich beurteilen zu können, falls nicht im Rigveda verschiedene Personen desselben Namens vorkommen, von denen einer der *ṛṣi* (oder *rājarṣi*[3]) Kakṣīvant, Sohn des Dīrghatamas und der Uśij, der andere aber eine völlig mythische Figur ist.

5) Die, soviel ich sehe, einzig mögliche Übersetzung von *ny ṛñje* ist die hier oben gegebene, durch welche also entweder ein feindliches Verhältnis zwischen dem Adler und Kutsa oder sogar zwischen Indra und Kutsa — indem sich der Adler ja mit Indra gleichsetzt — angedeutet wird. Dass tatsächlich an mehreren Stellen eine Andeutung davon vorhanden ist, dass Kutsa — sonst immer der Schützling des Indra — von diesem Gotte besiegt worden ist, ist wohlbekannt[4], und man hat ja sogar daran gedacht, es hätten eigentlich zwei verschiedene Personen dieses Namens existiert.[5] Jedenfalls scheinen in der Brāhmaṇaliteratur

[1] Ṛgveda I, 290.

[2] WEBER SBPrAW. 1891, p. 788 ff.; OLDENBERG ZDMG. XLII, 221. 226 A. 1; LUDWIG Rigveda III, 102; HILLEBRANDT VM. II, 165 A. 4; GELDNER Der RV. im Auswahl II, 23 f.; MACDONELL & KEITH Vedic Index I, 131 f.

[3] So eher nach WEBER l. c. p. 791.

[4] Vgl. MACDONELL & KEITH Vedic Index I, 161 f.

[5] HILLEBRANDT VM. III, 284 f.

die Beziehungen zwischen Kutsa und Indra überhaupt feindlicher Natur zu sein, was vielleicht nicht in einer Missdeutung von RV. X, 38, 5 seinen Grund hat.[1] Dem sei nun, wie ihm wolle; möglich wäre ja, dass wirklich zwei verschiedene Kutsa's existierten, beweisen lässt sich das aber m. E. kaum — Kutsa wird hier *ārjuneya* genannt, was man bisher allgemein als 'Nachkomme des Arjuna' gedeutet hat[2]; dabei sind aber die Angaben des Sāyaṇa nicht genügend beachtet worden. Das Wort kommt als Beiwort des Kutsa in RV. I, 112, 23; IV, 26, 1; VII, 19, 2 und VIII, 1, 11 vor; an der ersten Stelle lautet nun freilich die Erklärung folgendermassen: *ārjuneyam / arjuna itīndrasya nāma / tathā ca vājasaneyakam / etad vā indrasya guhyaṃ nāma yad arjuna iti*[3] /, an den anderen Stellen aber übereinstimmend derart: *ārjuneyam ārjunyāḥ putram.* Ob Kutsa wirklich als Sohn des Indra galt ist mir nicht klar[4]; es scheint aber, dass Sāyaṇa, der an erster Stelle seine Erklärung sich so zurechtlegte, wie er es am besten vermochte, nachher bessere Angaben bekommen hat. Denn es ist nicht einzusehen, warum er seine frühere, doch ziemlich leichtverständliche Erklärung in eine andere, die schier unbegreiflich ist, ohne weiteres hätte verändern sollen. Somit ist, glaube ich, 'Sohn' oder 'Nachkomme der Ārjunī' hier die einzig richtige Übersetzung. Wer aber unter *Ārjunī* zu verstehen ist, weiss ich nicht zu sagen, wenn man nicht möglicherweise nach Nigh. 1, 8 *Ārjunī* = Uṣas auffassen darf. Es fehlen mir aber Angaben über den hier vorauszusetzenden Zusammenhang zwischen Kutsa und Uṣas, obwohl Kutsa, der in dem Kampf um das Sonnenrad so nahe beteiligt ist, wohl unzweifelhaft mit den Lichtgöttern in näherer Verbindung stehen muss.[5] Leider komme ich also hier nicht weiter.

6) Endlich bezeichnet sich der Adler als *Kavi Uśanas,* der ja eine aus der grauesten Vorzeit hervorragende Gestalt der vedischen Mythenwelt ist. Da ja dieser mit Kutsa intim verbunden ist[6], braucht man sich nicht besonders darüber zu verwundern,

---

[1] Vgl. GELDNER VSt. I, 154; OERTEL JAOS. XVIII, 31 ff.

[2] Vgl. z. B. JOHANSSON Solfågeln p. 24 A. 1; MACDONELL & KEITH Vedic Index I, 161 u. s. w.

[3] Das Zitat bezieht sich auf ŚBr. II, 1, 2, 11; V, 4, 3, 7, ist aber nicht wortgetreu; vgl. auch VS. X, 21.

[4] Vgl. auch GELDNER VSt. II, 171.

[5] Vgl. BERGAIGNE Rél. véd. II, 333 ff.; OLDENBERG Rel. d. Veda p. 158 ff.; MACDONELL VM. p. 146 f.

[6] Vgl. GELDNER VSt. II, 163 ff.; und BERGAIGNE Rél. véd. II, 339 f., der indessen mit seiner Identifikation Kutsa = Uśanas viel zu weit geht.

dass er hier in unmittelbarem Zusammenhang mit diesem genannt wird. Zudem braucht man nur auf seine allbekannte und vielgepriesene Weisheit hinzuweisen sowie darauf, dass er dem Indra beim Fertigstellen des *vajra* zur Hilfe kommt (RV. I, 121, 12; V, 34, 2), um zu verstehen, warum sich der Adler hier in seinem Stolz mit ihm gleichstellt.

Schliesslich liesse sich ja auch die Frage stellen, was denn eigentlich damit gemeint ist, dass sich der somaraubende Adler hier mit allerlei Gestalten des Mythus und der Sage identifiziert; ob man darin wirklich eine derartige panteistische Anschauung erblicken darf, wie es die spätvedischen Texte[1] glaublich machen wollen, ob man — um mit ihnen zu reden — in dem Adler eigentlich das *param brahma,* das sich hier *'śyenarūpeṇa stauti',* sehen darf? Ich glaube, diese Frage darf man ziemlich getrost mit nein beantworten, denn es finden sich doch keine Spuren davon vor, dass die Ātman-Brahmanlehre schon zu dieser Zeit irgendwie entwickelt gewesen wäre. Vielmehr verhält es sich so — worauf ich unten weiter zurückkomme — dass der somaraubende Adler eigentlich Viṣṇu ist[2], und dass hier möglicherweise die ersten Anfänge der *avatāra*-Anschauung, die mit dem Wesen dieses Gottes unauflöslich verbunden ist, vorliegen. Dass die *avatāra*-Vorstellungen in die altvedische Zeit hinaufreichen, haben JOHANSSON u. a. unzweideutig festgestellt, und ich habe demnach — wie ich glaube mit Recht — aufzuzeigen gesucht, dass jene Vorstellungen schon in indoiranischer Zeit geläufig waren.[3] Daneben kommt natürlich besonders die oben erwähnte Erklärung in Betracht, nach welcher der Adler = Viṣṇu hier seine Überlegenheit über Indra stolz bekundet. Das tritt besonders in den beiden folgenden Versen hervor, wo er sich die speziellen Taten des Indra zuschreibt, die hier keiner näheren Erläuterung bedürftig sind.

7) Die Übersetzung nach S.: *śatatamaṃ śatasaṃkhyāpūraṇam puraṃ veśyaṃ Divodāsanāmne praveśārham akaravam,* was richtig sein wird.

8) *sarvátātā* ist zweifelhaft; S. erklärt es hier mit *yajñe,* was

---

[1] D. h. Bṛh. Ār. Up. I, 4, 22 und Ait. Ār. II, 5, 1, 13 ff.

[2] JOHANSSON Solfågeln p. 28 ff. Auf die Kritik, die HÜSING Mithra I, 92 gegen ihn und mich gerichtet hat, und die wohl kaum ernsthaft zu nehmen ist, gehe ich nicht ein.

[3] Kl. Beitr. z. indoiran. Myth. p. 25 ff. (vgl. WINTERNITZ WZKM. XXVII, 232 f.).

nicht angeht. Richtiger wird wohl seine Erklärung zu VII, 18, 19 *yuddhe,* die ich auch für diese Stelle aufgenommen habe, sein. Mit der von GELDNER[1] befürworteten Übersetzung 'vollständig, total' scheint man mir weder hier noch in VII, 18, 19 auszukommen.

9) Der Ausdruck *acakráyā svadháyā* kommt auch in X, 27, 19: *ápaśyaṃ grāmaṃ váhamānam ārād acakráyā svadháyā vártamānam* / vor, also an einer Stelle, die leider in äusserst geringem Grade zur Aufklärung gebraucht werden kann. Sāyaṇa fasst an beiden Stellen *svadhā* = *ratha* auf, was natürlich nur schlechter Notbehelf sein kann. Nigh. 1, 12; 2, 7 gibt nur *udaka* und *anna,* zudem 3, 30 für *svadhe dyāvāpṛthivī* als Bedeutungen an; die beste Zusammenstellung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes glaube ich bei GELDNER Der RV. im Auswahl II, 207 f. gefunden zu haben[2], wo auch unsere Stelle berücksichtigt worden ist, indem dort 'innere, treibende Kraft, eigener Impuls, natürlicher Trieb, eigene Eingebung' u. s. w. als adäquateste Entsprechungen angegeben werden.[3] Zu bemerken ist auch, dass *svadhā* nicht selten mit Verba der Bewegung (*car-*, *i-*) gebraucht wird, was sich offenbar mit der in *acakrayā svadhayā* bekundeten Vorstellung berührt. Alles zusammengenommen glaube ich am ehesten, dass die hier gegebene Übersetzung 'aus eigenem freiem Willen' sich am besten mit dem Sinn unserer Stelle verträgt; ob sie auch dem Verse X, 27, 19 gerecht wird, kann ich deswegen nicht entscheiden, weil die der dort gegebenen Rätselfrage zu Grunde liegende Situation völlig unklar ist.

10) *vevijānaḥ somapālakān bhīṣayan* S. (vgl. oben).

11) Die Umdichtung von V. 6 b—d und V. 7 a bei ARNOLD[4] betrachte ich als verfehlt; es ist besser, die metrischen Ungereimtheiten stehen zu lassen als sich auf derartige Wagnisse einzulassen.

12) *devāvān devaiḥ sahitaḥ* S.; es könnte 'mit dem Gotte (= dem Soma) zusammen' bedeuten[5], vielmehr bedeutet es wohl aber 'von den Göttern begleitet', vgl. möglicherweise *saha devatābhiḥ* Sup. 14, 3.

---

[1] Der RV. im Auswahl I, 192.

[2] Daran bin ich nicht durch die abweichenden Ausführungen bei COLINET Mélanges S. Lévi p. 159 ff. irre gemacht worden.

[3] Zu *svadhā* vgl. auch ROTH ZDMG. XLVI, 760 und LUDWIG KZ. XXVIII, 240 ff.

[4] Vedic Metre p. 301.

[5] Vgl. PISCHEL VSt. I, 209.

13) Die Schwierigkeiten des Wortes *púraṃdhi* sind leider nicht genügend aufgeklärt, trotz der Menge von Behandlungen, die dem Worte zu Teil geworden sind.[1] Ich kann leider trotz einer erneuten Durchprüfung der Belegstellen nichts Neues zur Klarlegung der Frage beisteuern. Nach längerem Bedenken habe ich es jedoch für das beste gefunden, mich der Meinung PISCHEL's anzuschliessen, die auch von SIEG angenommen wird, obwohl PISCHEL das Wort als Attribut des Indra auffasst, ich meinerseits wiederum in Anschluss an OLDENBERG u. a. den Adler als *puraṃdhi* auffasse. Die von OLDENBERG gebrauchte Übersetzung 'segensreich' scheint mir ebensowenig mit allen Stellen, wo das Wort vorkommt, ins Reine zu kommen wie HILLEBRANDT's 'active, zealous', das wohl noch schlechter passt. Ich glaube demnach, dass 'freigebig' sich wirklich der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, die etwa 'prægnans' gewesen zu sein scheint, am meisten nähert; dass Indra hier den Adler als 'freigebig' bezeichnet ist ja nicht besonders merkwürdig. Tritt er doch hier als Somaspender auf, und zudem ist ja gerade die Freigebigkeit jene Eigenschaft, die die brahmanischen Sänger am meisten zu preisen wissen.

14) Für *árāti* ist wohl 'Nachstellung' hier trotz PISCHEL[2] eine zu schwache Übersetzung; unter den *árātayaḥ* sind hier offenbar die den Soma bewachenden Unholde zu verstehen, die der Adler nach dem Suparṇādhyāya in verschiedener Weise zu entfernen weiss. Zum Wörtlichen vergleicht PISCHEL nicht unpassend Sup. 25, 2, das auf eine derartige Situation hinweist.

15) Mit IV, 27, 1—2 a—b folgt eine neue kurze *ātmastuti* des Adlers, die aber ihrer gedrängten Ausdrucksweise wegen ziemlich schwierig zu verstehen ist und auch meistens missgedeutet worden ist. Sāyaṇa, der seine Erklärung damit einleitet, eine offenbar auf Ait. Ār. II, 5, 1, 13 ff. fussende Strophe:

śyenabhāvaṃ samāsthāya garbhād yogena niḥsṛtaḥ |
ṛṣir garbhe śayānaḥ san brūte garbhe nu sann iti ||

zu zitieren, fasst den Vers insoweit offenbar unrichtig auf, als er die 'hundert ehernen Burgen' als körperliche Hüllen auffasst, die

[1] Vgl. PISCHEL VSt. I, 202 ff.; HILLEBRANDT WZKM. III, 188 ff. 259 ff.; COLINET Babylonian and Oriental Records II, 245 ff.; BLOOMFIELD JAOS. XVI, 19 f.; OLDENBERG Rel. d. Veda p. 180 A. 2; HENRY MSL. IX, 104; SIEG Sagenstoffe p. 87.

[2] VSt. I, 209 f.

den *ātman* umgeben und ihm beim Erlangen des höchsten Erkennens im Wege sind — eine Meinung, die hier nicht ernsthaft widerlegt zu werden braucht. Der Zusammenhang muss vielmehr der folgende sein: der Adler spricht: 'schon im Mutterleibe (= im Ei[1]) befindlich wurde ich mit allen Göttergeschlechtern bekannt', d. h. schon als Embryo war ich allwissend; erinnern wir uns dabei, dass Garuḍa, der Somavogel der späteren Sage, der Tradition gemäss 1000 Jahre im Ei lag und als vollentwickeltes, sehr weises Wesen hervorkam. Dann setzt er fort: 'hundert eherne Burgen hielten mich fest, ich, der Adler, flog (aber) mit Schnelle von dannen'; dies bezieht sich natürlich nicht auf die Geburt — der sprunghaften Darstellungsweise wegen geht der Sprecher jetzt auf den Somaraub ein, wobei er alle Hindernisse, die ihm dort begegneten als 'hundert eherne Burgen' schildert und zudem erzählt, wie er, der Adler, sich dadurch nicht hat zurückhalten lassen. Dann setzt er die Erzählung in V. 2 a—b fort, indem es heisst: 'nicht überwältigte[2] er mich wider meinen Willen, an Rüstigkeit und Manneskraft war ich ihm überlegen'; die Hauptfrage ist natürlich, wer hier unter 'er' und 'ihm' zu verstehen sei. Bei meiner Auffassung des Liedes wird, glaube ich, die Antwort auf jene Frage sich unschwer ergeben: es ist entweder Indra, der sich dem Suparṇādhyāya gemäss dem Somaräuber entgegenstellt, vor ihm aber weichen muss, oder möglicherweise der Somawächter par préférence, der hier (V. 3) Kṛśānu heisst. Die erste Möglichkeit scheint mir aber in diesem Zusammenhang entschieden die bessere zu sein.

16) Auf die Diskussion über *javásā*[3] statt zu erwartendem *jávasā* gehe ich nicht ein; mir scheint es klar, dass OLDENBERG[4] mit seiner Äusserung: 'gemeint ist unzweifelhaft Nomen actionis 'Schnelligkeit' Recht behalten wird.

17) Zu beachten ist, dass Sāyaṇa *ápa jabhāra* mit *apajahāra* glossiert, was die hier gebrauchte Übersetzung rechtfertigt; ohne also mit PISCHEL[5] die überlieferte Lesart in *apajoṣám* ändern zu wollen, glaube ich aber, dass er insoweit Recht hat, als *ápa* so-

[1] PISCHEL's Einwendung (VSt. I, 207), dass man von dem Adler nicht sagen könnte: *gárbhe nú sán* trifft nicht zu, da *garbha* nicht nur vom menschlichen Mutterleib und der Leibesfrucht gebraucht wird; auch von Vögeln kommt das Wort mehrmals vor.

[2] Vgl. unten Anm. 17.

[3] PISCHEL VSt. I, 207.

[4] Ṛgveda I, 292.

[5] VSt. I, 298. 215.

wohl zu *jóṣam* wie auch zu *jabhāra* zu stellen ist. So was darf wohl nicht als ungereimt betrachtet werden.

18) Über *īrmā́* wohl richtig PISCHEL l. c. p. 213 ff.[1]

19) *śūśuvāno vardhamānaḥ paripūrṇaḥ* S.

20) *avāsvanīd avāṅmukhaṃ śabdam akarot* S.

21) Höchst sonderbar und wahrscheinlich irgendwie entstellt sind die Worte *ví yád yádi vā́ta ūhúḥ púraṃdhim*, worüber vor allem OLDENBERG Ṛgveda I, 292 zu vergleichen ist. Sāyaṇa versagt hier völlig; auch die Übersetzung bei PISCHEL hilft nicht aus. Ich kann wirklich nicht umhin zu glauben, dass hier vorläufig *ví yád yádi vā́tā ū. p.* zu lesen ist[2] trotz des metrischen Bedenkens, das OLDENBERG anführt, das aber wohl kaum absolut hindernd zu sein braucht. Der Gedanke, dass die Stürme den herabsausenden Adler packen, ist ansprechend und passt sehr gut in der trotz aller abrupten Kürze sehr lebhaften Schilderung unserer Lieder. Bestehen bleibt aber immerhin die sonderbare Verbindung *yád yádi,* für die ich keine Erklärung zu geben weiss; es mag — wie OLDENBERG annimmt — einfach Kumulierung vorliegen, möglich ist aber auch, dass wir es hier mit einer sehr alten Textverderbnis zu tun haben.

22) Kṛśānu, der Somawächter, ist nach TĀr. I, 9, 3 ein Gandharve; ich habe schon oben[3] hervorgehoben, dass ich im Anschluss an JOHANSSON die Somawächter am ehesten als Schlangendämonen auffasse, und dass ich eine Bestätigung meiner Auffassung in der Erklärung des Sāyaṇa zu dieser Stelle sehen möchte. Der Name *Kṛśānu* ist natürlich mit dem *Kərəsāni* des Avesta (Y. 9, 24) nahezu identisch, bei dem stark verballhornten Charakter der avestischen Überlieferung lassen sich aber nähere Vergleiche hier nicht ziehen.

23) Es ist mir klar, dass das vielumstrittene *índrāvato*[4] nur von PISCHEL richtig aufgefasst worden ist; dass seine Deutung 'kompliziert und modern gefärbt' (OLDENBERG) sei, kann ich schlecht verstehen, sie scheint mir im Gegenteil viel einfacher zu sein als die meisten der übrigen Änderungs- und Interprätations-

[1] Sonderbarerweise wird aber hier nicht *īrmā́nta-*, Beiw. des Pferdes in RV. I, 163, 10, mitbehandelt; vgl. dazu Nir. 4, 13 und Durga Nir. II, p. 412, 5 ff. Möglich wäre ja immerhin, dass *īrmā́* an unserer Stelle Adjektiv, etwa mit der Bedeutung 'rührig, rüstig' (zu *īr-*) sein könnte.

[2] BOLLENSEN Or. u. Occ. II, 475.

[3] Vgl. p. 138. Doch gab es unter den Somawächtern offenbar auch Gandharven, worüber weiter unten.

[4] Vgl. OLDENBERG Ṛgveda I, 292 f.

vorschläge. Ich wundere mich nur darüber, dass PISCHEL nicht dem Sāyaṇa darin gefolgt ist, dass er *índrāvato* mit *bṛható ádhi ṣṇóḥ*[1] vereint, was unzweifelhaft richtig sein muss. Auf die Sage des Bhujyu einzugehen finde ich hier keine Anleitung, die Geschichte von der abgeschossenen Feder des Adlers wird weiter unten etwas näher erwähnt werden.

24) Mit dem V. 4 ist die *śyenastuti* zu Ende, es ist geschildert worden, wie der Adler siegreich die Hindernisse überwunden, den Soma geraubt und somit den Indra gedemütigt hat. Der letzte Vers, der nicht in diesen Zusammenhang passt und eine ganz andere Situation — wo nämlich der Adler den Soma dem Indra brachte — voraussetzt, ist offenbar der Zusatz eines späteren Dichters, dem die hier geschilderte Sage in ihren Einzelheiten nicht mehr geläufig war. Vielleicht hat er sogar einen älteren abschliessenden Vers verdrängt, wenn nämlich von Anfang an wirklich fünf Verse da waren.

Mir scheint also aus dem eben Gesagten hervorzugehen, dass die Form der Suparṇasage, die schon an dieser Stelle dem rigvedischen Dichter vorlag, wesentlich mit der im Suparṇādhyāya uns vorgeführten identisch ist. Eine Verschiedenheit findet sich aber offenbar, auf die sofort hingewiesen werden soll: im Suparṇādhyāya ist die Sage vom Somaraub mit der erst in der späteren Vedaliteratur[2] auftretenden Sage von der Wette der Kadrū und Vinatā verknüpft und sogar als direkte Folge derselben dargestellt worden. Von einer derartigen Zusammenstellung finden sich m. W. im Rigveda keine Spuren, da ja Kadrū und Vinatā dort überhaupt unbekannte Grössen sind. Vielmehr ist der Zusammenhang hier etwa der folgende: der Soma befand sich im Himmel des Indra (IV, 27, 4) wo er von Indra selbst und anderen göttlichen Wesen[3], unter denen der Bogenschütze Kṛśānu besonders namhaft gemacht wird (27, 3), gehütet wurde. Wie man sich den himmlischen Soma hier vorstellte ist unklar oder eher — es war schon dem vedischen Dichter selbst unklar, da sich ihm mehrere Vorstellungen vor die Augen stellten: in 26, 6 bezeichnet er den Soma als *aṃśú* 'Stengel' und gibt damit der Vorstellung Ausdruck, der Adler hätte eine oben im höchsten Himmel wachsende Pflanze losgerissen und zur Erde herunter gebracht, an anderen Stellen wiederum und ganz besonders in 26, 7: *ādā́ya śyenó*

[1] Vgl. dazu *ádhi ṣṇúnā bṛhatā́* IV, 28, 2.

[2] Vgl. unten Kap. III.

[3] Diese sind m. E. unter den *árātīḥ* in IV, 26, 7; 27, 2 zu verstehen.

abhạrat sómaṃ[1] *sahásraṃ savā́n ayútaṃ ca sākám* scheint es mir deutlich, dass sich der Dichter den schon gepressten Soma, den himmlichen Methbrunnen vorgestellt hat. Dass dies jedenfalls im Suparṇādhyāya die herrschende Vorstellung ist, braucht nicht besonders unterstrichen zu werden. Diesen Soma nun — sei es den Stengel oder den gepressten Saft — bringt der Adler in schnellem Flug zur Erde herunter, nicht aber um dadurch wie in der späteren Sage seine bei den Schlangen gefangene Mutter zu erlösen, sondern vielmehr um ihn dem Menschen zu verschenken, der nur dadurch in den Stand gesetzt wird, ein regelrechtes, den Göttern wohlgefälliges Opfer zu verrichten; das besagt ganz deutlich IV, 26, 4 c—d: *acakrā́yā yát svadhā́yā suparṇó havyám bhā́ran mánave devā́juṣṭam.* Es handelt sich also hier m. E. um eine Art Parallelerzählung zur Prometheussage, wo aber der den neidischen Göttern entwendete und dem Menschen gebrachte Gegenstand nicht das Feuer sondern der himmlische Opfer- und Unsterblichkeitstrank ist. Auf dieser kühnen Fahrt nun gelingt es dem Adler, alle Nachstellungen feindlicher Mächte siegreich zu überwinden, nur schiesst ihm der Bogenschütze Kṛśānu eine Feder ab, die während des Flugs herunterfällt. Diese Geschichte kehrt im Sup. 27, 5 in anderer Form wieder, indem Garuḍa dort, um den *vajra* zu ehren, freiwillig eine Feder fallen lässt, seitdem Indra sich vergebens bemüht hat, ihn mit seiner Waffe zu erreichen. Darüber werde ich weiter unten handeln.

Dass nun der Adler den Soma zurückgebracht hat, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, mag aber deswegen glaublich sein, weil die in unseren Liedern geschilderte Situation doch eine zwischen ihm und Indra eingetretene Versöhnung vorauszusetzen scheint. Neben der stolzen *ātmastuti* des Adlers folgt hier die überschwängliche *śyenastuti* des Indra, wo er sich an seine Begleiter, die Maruts, wendet und die Tat seiner Gegners kurz und bündig schildert, indem er dadurch gewissermassen seine eigene Niederlage zugesteht. So fasse ich kurz die hier vorliegende Form der Sage, die zugleich die älteste sein mag, auf. Wir werden zunächst die in anderen Büchern des Rigveda vorkommenden Anspielungen auf dieselbe hier etwas näher durchprüfen um zu sehen, ob sich schon hier irgendwelche Abweichungen vorfinden.

Als Ausdrücke für die Tätigkeit des Adlers brauchen die

---

[1] Nach ARNOLD Vedic Metre p. 301 wäre statt dessen zu lesen: *ādā́ya sómam abharac chienáḥ,* was allenfalls möglich sein könnte.

vedischen Dichter die Verba *bhar-*, *ā-bhar-* und *math-*; die wichtigsten hierher gehörigen Stellen sind etwa die folgenden:

I, 93, 6: *ányáṃ divó mātaríśvā jabhārámathnād anyám pári śyenó ádreḥ* |

'den einen (: Agni) brachte Mātariśvan[1] vom Himmel, den andern (: Soma) riss der Adler vom Felsen los';

V, 49, 7: *raghúḥ śyenáḥ patayad ándho áchā* |

'der schnelle Adler möge zu dem Kraut hinfliegen';

VI, 20, 6: *prá śyenó ná madirám aṃśúm asmai*
śíro dāsásya námucer mathāyán |
prā́van námīṃ sāpyám u. s. w.

'für ihn[2] das Haupt des Dämonen Namuci abreissend — wie der Adler den süssen Stengel — half er den Namī Sāpya';

IX, 68, 6: *śyenó yád ándho ábharat parāvátaḥ* |

'als der Adler das Kraut von fern her (herbei) trug';

IX, 77, 2: *sá pūrvyáḥ pavate yáṃ divás pári*
śyenó mathāyád iṣitás tiró rájaḥ |
sá mádhva ā́ yuvate vévijāna it
kṛśā́nor astur mánasā́ha bibhyúṣā ||

'es wird von altersher gepresst, den der Adler, ausgeschickt[3], vom Himmel entführte quer durch das Luftmeer; er bringt in seine Gewalt den Met, obwohl mit fürchtendem Sinne[4], des Bogenschützen Kṛśānu wegen heftig zitternd'.

[1] Daran, dass Mātariśvan der indische Prometheus ist, halte ich noch immer im Ansshluss an Oldenberg fest (vgl. Kl. Beitr. z. indoiran. Myth. p. 69 ff.; die abweichende Meinung von Winternitz WZKM. XXVII, 233 f. überzeugt mich nicht).

[2] Dass *asmai* hierher zu stellen ist, scheint mir aus I, 53, 7 (Streit zwischen Nami Sāpya und Namuci) hervorzugehen.

[3] Zu beachten ist, dass Sāyana hier *iṣitaḥ* durch *svamātrā preṣitaḥ* erklärt, was sich ja direkt an die Sage des Suparnādhyāya anschliesst; in X, 11, 4 (s. unten) wiederum erklärt er es durch *agnipreṣitaḥ*.

[4] Oder kann *vévijānaḥ* hier dieselbe Bedeutung wie in IV, 26, 5 (oben pp. 138. 145) haben.

X, 11, 4: *ádha tyáṃ drapsáṃ vibhvàṃ vicakṣaṇáṃ*
vír ábharad iṣitáḥ śyenó adhvaré ||

'diesen Tropfen, den allgegenwärtigen, weit umschauenden, trug der geflügelte Adler, der ausgesandte, zum Opfer'.

Zu beachten sind ferner die Stellen, wo der Soma als *śyenā́bhṛta* bezeichnet wird, sowie die zwei Stellen IX, 48, 3 und 86, 24 die statt *śyena* vielmehr *suparṇa* gebrauchen, und wo nur ganz allgemein ausgesagt wird, dass der Adler den Soma vom Himmel her trug (*bharat, ábharat*).

Diese und vielleicht noch ein paar andere Stellen[1], die aber ganz und gar farblos sind, besagen also nur, dass der Adler den Soma vom Himmel her oder vom Felsen (I, 93, 6)[2] geholt hat, ohne dabei auszusprechen, für wen, zu wessen Nutzen er dies getan hat.[3] Deswegen diese Stellen als sich auf die Geschichte, nach welcher der Adler den Soma für Indra holte, beziehend zu deuten, halte ich kaum für berechtigt. Vielmehr sondern sich einige Stellen deutlich ab, an denen die Sage vom Adler und Indra in klaren Worten angedeutet wird. Das sind etwa die folgenden:

III, 43, 7: *índra píba vṛ́ṣadhūtasya vṛ́ṣṇa ā́ yáṃ te śyená*
uśaté jabhā́ra |

'Indra, trink von dem von den Männern geschüttelten Stiere, den dir dem begierigen der Adler brachte';

VIII, 82 (71), 9: *yáṃ te śyenáḥ padā́bharat tiró rájāṃsy áspṛtam* |
píbéd asya tvám īśiṣe ||

'den dir der Adler in seiner Kralle quer durch das Luftmeer zuführte, den unbezwinglichen — trinke davon! du bist dessen Herr'; daneben sei auf das ganze Lied X, 144 hingewiesen, das hier nicht vollständig behandelt werden kann. Hierher gehört auch das merkwürdige Lied VIII, 100 (89), das sich zum grössten Teil mit der Sage von dem Adler, der dem Indra Soma bringt, be-

[1] Vgl. JOHANSSON Solfågeln p. 23.

[2] Nach Nigh. 1, 10 (vgl. Devarāja Nirukta I, p. 59) ist ja übrigens *adri* ein Synonym von *megha*.

[3] Eine Ausnahme bildet gewissermassen X, 11, 4, wo es heisst, dass er den Soma zum Opfer *(adhvare)* trug.

schäftigt, für welches ich hier auf meine frühere Behandlung derselben[1] hinweise, von der abzugehen ich keine Veranlassung finde.

Das letztgenannte Lied berührt sich mehrfach mit dem vielbesprochenen Hymnus IV, 18, den ich an anderer Stelle weiter behandeln werde, da er zu dem hier behandelten Sagenkreise nur wenige Beziehungen hat. Soviel ist jedenfalls klar, dass das Lied von Indras Geburt und den damit verknüpften Umständen handelt, wie ja auch die neueren Behandlungen des Stückes hervorgehoben haben[2]; dennoch glaube ich nicht, dass es bisher gelungen ist, das Lied in seine richtige Umgebung zu versetzen, worauf hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass der letzte Vers (13) mit den Worten: *ádhā me śyenó mádhv ā́ jabhāra* deutlich auf die Hülfsleistung anspielt, die der Adler durch Darbringen des Soma dem Indra machte, als sich dieser einmal in der höchsten Not befand. Daneben lehrt uns aber dieser Hymnus auch, was durch VIII, 100 (89) weiter bestätigt wird, und was JOHANSSON aus mehreren Umständen scharfsinnig herausgebracht hat[3], dass nämlich der somaraubende Adler kein anderer ist als Viṣṇu; eine Vergleichung der VV. 11 und 13 dieses Liedes besagen dies, wenn man sich die Situation, die hier geschildert wird, vorstellt, zur Genüge.

Es ist hier nicht der Platz, weiter auf die Natur und Entwicklung des Viṣṇu einzugehen; vorläufig sei hier auf die schon mehrmals zitierte Darstellung von JOHANSSON, die m. E. das beste enthält, was über diese Frage geschrieben worden ist, sowie auf die Bemerkungen, die im fünften Kapitel dieser Abhandlung folgen werden, hingewiesen.

Hier war es nur meine Absicht, die Form der Suparṇasage, die sich im Rigveda vorfindet, ganz äusserlich klarzulegen. Als ganz und gar durchgeführt darf ich natürlich diese Aufgabe nicht betrachten, da trotz aller Anstrengung die Lieder, die sich hauptsächlich auf diese Form der Sage beziehen, IV, 26—27 nämlich, noch manche Unklarheit enthalten werden. Doch glaube ich getrost sagen zu können, dass es sich in diesen Liedern um eine Suparṇasage, die mit dem letzten Teil des Suparṇādhyāya ganz nahe übereinstimmt, handelt; es handelt sich hier gar nicht um einen Somaraub, der zum Vorteil des Indra bewerkstelligt wird,

---

[1] WZKM. XXV, 290 ff.

[2] Unter diesen vgl. besonders PISCHEL VSt. II, 42 ff.; SIEG Sagenstoffe p. 82 ff.

[3] Solfågeln p. 21 ff.

vielmehr raubt der Adler (= Viṣṇu) hier den Soma aus dem Himmel des Indra, um ihn, den Opfer- und Unsterblickkeitstrank, den Irdischen zu bringen. Von der Sage, wie Viṣṇu in Adlergestalt dem Indra, der sich in höchster Not befindet, Soma bringt, liegen an anderen Stellen des Rigveda zerstreute Teile vor, die aber an dieser Stelle nicht erörtert werden können, da sie mit der Sage des Suparṇādhyāya keinen direkten Zusammenhang haben.

Nach dem was in Kap. I über die literarische Stellung der Saṃvāda's ausgeführt worden ist, brauche ich hier nicht näher auf die eben behandelten Hymnen in dieser Beziehung einzugehen. Festgestellt sei nur, dass sie mir weder Dramen zu sein scheinen — so viel ich sehe, hat sie v. SCHROEDER auch nicht für seine Theorie in Anspruch nehmen wollen — noch scheinen mir einstige Prosaeinlagen geschwunden zu sein. Die Lieder scheinen mir schlechthin epischen Charakters zu sein, sie gehören einer poetischen Fassung der alten Suparṇasage[1] an, deren spätere Versionen wir im Suparṇādhyāya und im MBh. I, 1069—1545 vorfinden. Eine Stelle, die unseren Hymnen wörtlich freilich nicht, inhaltlich aber umsonäher steht, ist das Gespräch zwischen Indra und Garuḍa im Sup. 27, 4 ff.

Nach diesen Erörterungen gehe ich, um die Suparṇasage durch die spätere Vedaliteratur und das Epos zu verfolgen, weiter.

[1] D. h. das *Sauparṇam ākhyānam* von dem die Brāhmaṇaverfasser hie und da sprechen, vgl. z. B. Ait. Br. III, 25, 1.

III.

Die Suparṇasage im späteren Veda und im Mahābhārata.

Die Stellen der späteren vedischen Texte vom schwarzen Yajurveda an, die sich mit der Suparṇasage beschäftigen, und die nicht besonders zahlreich sind, findet man hauptsächlich bei GRUBE[1] und JOHANSSON[2] gesammelt. Trotzdem lasse ich sie hier folgen, da ich sie des hier verfolgten Zweckes wegen etwas ausführlicher besprechen muss. Dabei lasse ich zuerst die Texte und Übersetzungen folgen, um sie dann nachher mit einander vergleichen zu können.

Die Geschichte vom Somaraub war offenbar *schon im Urtext* — wenn ich mich so ausdrücken darf[3] — *des schwarzen Yajus mit der Sage von der Wette zwischen Kadrū und Vinatā verknüpft,* da sie sich in den uns bekannten Rezensionen des Textes überall in dieser Weise vorfindet. Zunächst ***TS. VI, 1, 6, 1 ff.***[4]:

Kadrūś ca vai suparṇī cātmarūpayor aspardhetāṃ sā kadrūḥ suparṇīm ajayat sābravīt / tṛtīyasyām ito divi somas tam āhara tenātmānaṃ niṣkrīṇīṣvetīyaṃ vai kadrūr asau suparṇī chandāṃsi sauparṇeyāḥ / sābravīd asmai vai pitarau putrān bibhṛtas tṛtīyasyām ito divi somas tam āhara tenātmānaṃ niṣkrīṇīṣva // 1 // iti mā kadrūr avocad iti // jagaty ud apatac caturakṣarā satī sāprāpya ny avartata tasyai dve akṣare amīyetāṃ sā paśubhiś ca dīkṣayā

---

[1] Suparnâdhyâyaḥ p. I ff.

[2] Solfågeln p. 35 ff.

[3] Vgl. dazu OLDENBERG Prolegomena p. 290 ff.; GN. 1911, p. 466 A. 1; KEITH JRAS. 1911, p. 988; Taitt. Samhitā p. LXXXV ff.

[4] Die Akzentuierung, die ja hier keine Bedeutung hat, ist im folgenden weggelassen worden.

cāgacchat tasmāj jagatī chandasām paśavyatamā tasmāt paśumantaṃ dīkṣopanamati // *triṣṭug*[1] *ud apatat trayodaśākṣarā satī sāprāpya ny avartata tasyai dve akṣare amīyetāṃ sā dakṣiṇābhiś ca* // 2 // *tapasā cāgacchat tasmāt triṣṭubho loke mādhyaṃdine savane dakṣiṇā niyantu etat khalu vāva tapa ity āhur yaḥ svaṃ dadātīti* // *gāyatry ud apatac caturakṣarā saty ajayā jyotiṣā tam asyā ajābhy aruddha tad ajayā ajatvaṃ sa somaṃ cāharac catvāri cākṣarāṇi sāṣṭākṣarā sam apadyata* // *brahmavādino vadanti* // 3 // *kasmāt satyād gāyatrī kaniṣṭhā chandasāṃ satī yajñamukham paryāyeti* / *yad evādaḥ somam āharat tasmād yajñamukham pary ait tasmāt tejasvinītamā* // *padbhyāṃ dve savane samāgṛhṇān mukhenaikam* / *yan mukhena samagṛhṇāt tad adhayat tasmād dve savane śukravatī prātaḥsavanaṃ ca mādhyaṃdinaṃ ca tasmāt tṛtīyasavana ṛjīṣam abhi ṣuṇvanti dhītam iva hi manyante* // 4 // *āśiram ava nayati saśukratvāyātho sam bharaty evainat* // *taṃ somam āhriyamāṇaṃ gandharvo viśvāvasuḥ pary amuṣṇāt sa tisro rātrīḥ parimuṣito 'vasat tasmāt tisro rātrīḥ krītaḥ somo vasati* u. s. w. [Dann folgt die Geschichte über Vāk und die Gandharven, die mit dem Somakauf in Verbindung gestellt wird[2]].

[3]'Kadrū und Suparṇī wetteten um ihre eigenen Personen; Kadrū besiegte die Suparṇī, sie sprach: 'in dem dritten Himmel von hier aus ist der Soma, hole ihn! kaufe dich selbst durch ihn los!' Diese (Erde) fürwahr ist Kadrū, jener (Himmel) Suparṇī, die Metra sind Nachkommen der Suparṇī. Sie sprach: 'deswegen ziehen die Eltern ihre Kinder auf;' im dritten Himmel von hier aus ist der Soma, hole ihn! kaufe dich selbst durch ihn los!' (1) so sagte mir Kadrū'. Jagatī, aus vierzehn Silben bestehend, flog auf, ihn nicht erlangend kehrte sie zurück, ihr gingen zwei Silben verloren, sie kam mit Vieh und *dīkṣā* her; deswegen ist Jagatī von den Metren diejenige, die das meiste Vieh bringt, deswegen wendet sich die *dīkṣā* dem Viehreichen zu. Triṣṭubh, aus dreizehn Silben bestehend, flog auf, ihn nicht erlangend kehrte sie zurück, ihr gingen zwei Silben verloren, sie kam mit den *dakṣiṇā's* (2) und der Askese her; deswegen werden in der Welt der Triṣṭubh, bei der mittäglichen Pressung die *dakṣiṇā's* vorgeführt, 'das fürwahr ist Askese' so sagen sie, wenn einer seine Habe verschenkt. Gāyatrī, aus vier Silben bestehend, flog auf mit einer Ziege

[1] Vgl. WEBER ISt. XIII, 109 A. 2; KEITH Taitt. Saṃhitā p. XXXVIII.

[2] Vgl. besonders HILLEBRANDT VM. I, 79 ff. und Verf. WZKM. XXV, 294 ff.

[3] Vgl. die Übersetzung bei KEITH Taitt. Saṃhitā p. 492 f.

und mit Licht[1], ihn verwehrte ihr die Ziege, das eben ist der Ziege 'Eigenschaft Ziege zu sein'; sie holte den Soma und die vier Silben[2], so wurde sie achtsilbig. Die Theologen sagen (3): 'aus welchem Grunde hat die Gāyatrī, die kleinste der Metra, sich des Eingangs des Opfers bemächtigt?' — Weil sie den Soma herholte, deswegen bemächtigte sie sich des Eingangs des Opfers, deswegen ist sie die glanzvollste. Mit den Füssen ergriff sie zwei Pressungen, eine mit dem Munde; diejenige, die sie mit dem Munde ergriff, saugte sie, deswegen sind zwei Pressungen von reinem Soma, die morgentliche und die mittägliche, deswegen keltern sie bei der dritten die Somatrester, denn sie halten sie für gesaugt (4). Als der Soma geholt wurde, raubte ihn der Gandharve Viśvāvasu, drei Nächte blieb er in der Gewalt des Räubers, deswegen liegt der Soma drei Nächte hindurch gekauft' u. s. w.

Ganz ähnlich sind eigentlich die Versionen der übrigen schwarzen Yajurveda's, die der Vollständigkeit wegen hier kurz angeführt werden mögen[3]:

MS. III, 7, 3: iyaṃ vai kadrūr asau suparṇī vāk suparṇī chandāṃsi sauparṇāni gāyatrī triṣṭub jagatī | sā vai kadrūḥ suparṇīm ātmānam ajayat sābravīt somam āhara tenātmānaṃ niṣkrīṇīṣveti | sā chandāṃsi praiṣad amutaḥ somam āharata tena mā niṣkrīṇīteti | tato jagaty udapatat . . . . *tato gāyatry udapatat sā somam āharat tam āhriyamāṇaṃ sāmigandharvo viśvāvasur āmuṣṇāt sa tisro rātrīr upahṛto 'vasat tasmāt tisro rātrīḥ krīto vasati* u. s. w.

'Diese (Erde) fürwahr ist Kadrū, jener (Himmel) Suparṇī, die Vāk Suparṇī, die Metra sind Kinder der Suparṇī, Gāyatrī, Triṣṭubh und Jagatī. Und Kadrū besiegte Suparṇī, die ihre eigene Person eingesetzt hatte, sie sprach: 'hole den Soma! kaufe dich selbst durch ihn los!' Sie sandte die Metra aus: 'holt von dort den Soma'! kaufet mich durch ihn los!' Dann flog Jagatī auf . . . . Dann flog Gāyatrī auf, sie holte den Soma, ihn, der geholt wurde, raubte der . . . . .[4] Gandharve Viśvāvasu, drei Nächte hindurch blieb er fortgenommen, deswegen weilt er drei Nächte hindurch gekauft' u. s. w.

---

[1] Mir ist dies trotz der Anmerkung bei KEITH l. c. p. 493 nicht klar geworden.

[2] Offenbar dieselben, die Jagatī und Triṣṭubh vorher verloren hatten.

[3] Nicht zugänglich ist mir natürlich die Version der Kap. S. XXXVII, 1; wahrscheinlich wird sie sich vom Kāṭhaka nicht wesentlich unterscheiden.

[4] *sāmi-* unverständlich (doch nicht 'halb'?).

Kāṭh. XXIII, 10: *kadrūś ca vai Suparṇī cātmarūpayor aspardhetāṃ sā kadrūs suparṇīm ajayad iyaṃ vai kadrūr dyaus suparṇī chandāṃsi ca sauparṇāni | sā kadrūs suparṇīm abravīt tṛtīyasyām ito divi somas tam āhara tenātmānaṃ niṣkrīṇīṣveti | sā suparṇī chandāṃsy abravīd etasmai vai pitarau putrān bibhṛta īdṛśān mā spṛṇavān ito mā niṣkrīṇīteti | sā jagaty udapatat* u. s. w.[1]

'Kadrū und Suparṇī wetteten um ihre eigenen Personen, und Kadrū besiegte Suparṇī; diese (Erde) fürwahr ist Kadrū, der Himmel Suparṇī, und die Metra sind Kinder der Suparṇī. Kadrū sprach zu Suparṇī: 'im dritten Himmel von hier ist der Soma, hole ihn! kaufe dich selbst durch ihn los!' Jene Suparṇī sagte zu den Metren: 'deswegen ziehen die Eltern ihre Kinder auf, deswegen[2] befreit mich, kaufet mich von hier los!' Die Jagatī flog auf' u. s. w.

Für die drei Versionen der schwarzen Yajurveda ist also etwa die folgende Sage gemeinsam: Kadrū, die Erde, und Suparṇī, der Himmel[3], wetteten mit ihren eigenen Personen als Einsatz; was die Wette galt wird aber sonderbarerweise nicht angegeben.[4] Kadrū wurde die gewinnende, und folglich geriet Suparṇī bei ihr in Sklaverei (dies nicht ausdrücklich gesagt, aber doch offenbar die Meinung). Um sich loskaufen zu können, erhielt sie von Kadrū den Rat, den Soma — der sich nach TS. und Kāṭh. im dritten Himmel befand — zu holen, um ihn als Preis ihrer Lösung zu bringen. Sie sandte ihre Kinder, die Metra, aus, von denen Jagatī und Triṣṭubh kein Glück hatten, während die Gāyatrī nicht nur den Soma sondern auch die von ihren Schwestern verlorenen Silben zurückbrachte. Bemerkenswert ist jedenfalls die Kürze der MS. im Vergleich mit TS. und Kāṭh., die näher zu einander stimmen: so fehlen im MS. die Wörter: *kadrūś ca vai suparṇī cātmarūpayor aspardhetāṃ,* die sich in den übrigen Versionen ganz identisch vorfinden; ebenso die Wörter: *tṛtīyasyām ito divi somaḥ* und der Ausdruck: *(et)asmai vai pitarau putrān bibhṛtaḥ.*[5] Die TS. hat allein als Abschluss der Rede der Suparṇī die Wörter: *iti mā kadrūr avocad iti,* während andrerseits die MS. allein die

---

[1] Die Geschichte von den Gandharven und vom Somakauf folgt in XXIV, 1.

[2] Oder vll.: 'aus solcher Lage'.

[3] Auch die Vāk nach MS.

[4] Es muss aber wohl doch als irgendwie bekannt vorausgesetzt worden sein.

[5] Im Kāṭh. noch ausführlicher durch den Zusatz: *īdṛśān mā spṛṇavān,* der im TS. fehlt.

in den anderen Versionen fehlende Angabe *vāk suparṇī* enthält, die zu dem weissen Yajurveda stimmt. Ob aus dieser kürzeren Fassung sich irgendwelche Schlüsse auf etwaige Priorität der MS. ziehen lassen, kann natürlich hier nicht weiter ausgeführt werden.

Neben diesem verhältnismässig fragmentarischen und, wie mir scheint, durch ritualistische Spekulation sehr stark verballhornten Bericht des schwarzen Yajurveda steht nun der weit ausführlichere des weissen. Dort lesen wir nämlich in ŚBr. III, 2, 4, 1 ff. folgendes[1]:

divi vai soma āsīt / atheha devās te devā akāmayantā naḥ somo gacchet tenāgatena yajemahīti / ta ete māye asṛjanta suparṇīṃ ca kadrūṃ ca tad dhiṣṇyānām brāhmaṇe vyākhyāyate sauparṇīkādravaṃ yathā tad āsa // 1 // tebhyo gāyatrī somam acchāpatat / tasyā āharantyai gandharvo viśvāvasuḥ paryamuṣṇāt te devā aviduḥ pracyuto vai parastāt somo 'tha no nāgacchati gandharvā vai paryamoṣiṣur iti // 2 // u. s. w.

'Im Himmel war ja[2] der Soma, hier (auf der Erde) aber die Götter. Die Götter wünschten: 'möge der Soma zu uns gelangen, mit ihm wollen wir opfern, wenn er gekommen ist'. Die schufen die beiden Māyā's[3] Suparṇī und Kadrū; in dem Brāhmaṇa über die Dhiṣṇya's[4] wird die Geschichte erzählt von Suparṇī und Kadrū, wie das zuging (1). Ihretwegen flog die Gāyatrī nach dem Soma. Als sie ihn gepackt hatte, raubte ihn aber der Gandharve Viśvāvasu. Die Götter bekamen zu wissen: von dort verschwunden ist der Soma, zu uns kommt er aber nicht, denn die Gandharven haben ihn geraubt (2)'

Ausführlich wird nun die Geschichte in dem eben angeführten 'Brāhmaṇa über die Dhiṣṇya's' erzählt, wo wir folgendes zu wissen bekommen:

divi vai soma āsīt / atheha devās te devā akāmayantā naḥ somo gacchet tenāgatena yajemahīti ta ete māye asṛjanta suparṇīṃ

---

[1] Vgl. dazu besonders WZKM. XXV, 294 ff.

[2] Sāyaṇa: *vaiśabdena 'tṛtīyasyām ito divi soma'* (TS. III, 5, 7, 2) *ityādi śrutyantaraprasiddhir dyotate.*

[3] Nach Sāyaṇa bedeutet dieser Ausdruck, dass sie nur scheinbar Weibsgestalten hatten (also vll. besser: 'sie schufen jene, Suparṇī und Kadrū, als Māyā's') um die nach Weibern lüsternen (ŚBr. III, 2, 4, 3; MŚ. III, 7, 3 u. s. w.) Gandharven zu betrügen. Dann wäre die Absicht von Anfang an gleichsam diejenige gewesen, dass Suparṇī und Kadrū selbst den Soma holen sollten. Suparṇī ist ja jedenfalls nach ŚBr. (und MS.) mit der in der Fortsetzung dieser Geschichte auftretenden Vāk, die die Gandharven um den Soma prellt, identisch.

[4] ŚBr. III, 6, 2, 2 ff. (vgl. soeben unten).

ca kadrūṃ ca vāg eva suparṇīyaṃ kadrūs tābhyāṃ samadaṃ cakruḥ || 2 || te ha 'rtīyamāne ūcatuḥ | yatarā nau davīyaḥ parāpaśyād ātmānaṃ nau sā jayād iti tatheti sā ha kadrūr uvāca parekṣasveti || 3 || sā ha suparṇy uvāca | asya salilasya pāre 'śvaḥ śvetaḥ sthāṇau sevate tam aham paśyāmīti tam eva tvam paśyasīti tam hīty atha ha kadrūr uvāca tasya vālo nyaṣañji tam amuṃ vāto dhūnoti tam aham paśyāmīti || 4 || sā yat suparṇy uvāca | asya salilasya pāra iti vedir vai salilaṃ vedim eva sā tad uvācāśvaḥ śvetaḥ sthāṇau sevata ity agnir vā aśvaḥ śveto yupa[1] *sthāṇur atha yat kadrūr uvāca tasya vālo nyaṣañji tam amuṃ vāto dhūnoti tam aham paśyāmīti raśanā haiva sā || 5 || sā ha suparṇy uvāca | ehīdam patāva vedituṃ yatarā nau jayatīti sā ha kadrūr uvāca tvam eva pata tvaṃ vai na ākhyāsyasi yatarā nau jayatīti || 6 || sā ha suparṇī papāta | taddha tathaivāsa yathā kadrūr uvāca tām āgatām abhyuvāda tvam ajaiṣīʒr ahāʒm iti tvam iti hovācaitad vyākhyānaṃ sauparṇīkādravam iti || 7 || sā ha kadrūr uvāca | ātmānaṃ vai tvājaiṣaṃ divy asau somas taṃ devebhya āhara tena devebhya ātmānaṃ niṣkrīṇīṣveti tatheti sā chandāṃsi sasṛje sā gāyatrī divaḥ somam āharat || 8 || hiraṇmayor ha kuśyor antar avahita āsa | te ha sma kṣurapavī nimeṣaṃ-nimeṣam abhisaṃdhatto dīkṣātapasau haiva te āsatus tam ete gandharvāḥ somarakṣā jugupur ime dhiṣṇyā imā hotrāḥ || 9 || tayor anyatarāṃ kuśīm āciccheda | tāṃ devebhyaḥ pradadau sā dīkṣā tayā devā adīkṣanta || 10 || atha dvitīyāṃ kuśīm āciccheda | tāṃ devebhyaḥ pradadau tat tapas tayā devās tapa upāyann upasadas tapo hy upasadaḥ || 11 || khadireṇa hi somam ācakhāda | tasmāt khadiro yad enenākhidat tasmāt khādiro yūpo bhavati* u. s. w. . . . . || 12 || . . . . *tenaitena suparṇī devebhya ātmānaṃ nirakrīṇīta tasmād āhuḥ puṇyaloka ījāna iti || 15 ||*.

'Im Himmel war ja der Soma, hier (auf der Erde) aber die Götter. Die Götter wünschten: 'möge der Soma zu uns kommen, mit ihm wollen wir opfern, wenn er gekommen ist.' Die schufen der Suparṇī und der Kadrū Scheingestalten[2], denn Suparṇī war Vāk, Kadrū aber diese (Erde); unter ihnen erregten sie Streit (2). Bei ihrem gegenseitigen Zank sprachen sie: 'welche von uns weiter zu schauen vermag, soll die andere von uns gewinnen' — 'So sei es', und die Kadrū sprach: 'blicke dorthin!' (3) Dann sprach die Suparṇī: 'Jenseits dieses Meeres steht neben einem Pfahl ein

---

[1] Vor anlautendem *s* + Kons. schwindet *-ḥ*, vgl. WINTERNITZ Mantrapāṭha p. XLVIII; SCHEFTELOWITZ Die Apokryphen des RV. p. 84.

[2] Vgl. oben p. 159 A. 3 sowie Sāyana zu dieser Stelle: *māye vastuto 'tathābhūte.*

weisses Pferd, das sehe ich, siehst du es auch?' — 'Jawohl, ich sehe es' und dann setzte Kadrū fort: 'sein Schwanz hängt (vom Pfahl) herab, ihn schüttelt der Wind, den sehe ich auch' (4). Und wenn nun diese Suparṇī sagte: 'Jenseits dieses Meeres' u. s. w. so ist die *vedi* das Meer, und sie verstand (also) darunter die *vedi;* (und ferner): 'steht neben einem Pfahl ein weisses Pferd' — Agni fürwahr ist das weisse Pferd und der Opferpfosten ist der Pfahl; und wenn Kadrū sagte: 'Sein Schwanz hängt (vom Pfahl) herab, ihn schüttelt der Wind, den sehe ich auch', so ist das das Seil[1] (5). Nun sagte die Suparṇī: 'komm, lass uns beide hinfliegen, um zu erforschen, welche von uns beiden gesiegt hat', die Kadrū aber antwortete: 'fliege du (allein), du wirst mir erzählen, welche von uns gesiegt hat' (6). Und die Suparṇī flog hin, und es verhielt sich gerade so, wie die Kadrū gesagt hatte; als sie zurückgekommen war, sagte die Kadrū zu ihr: '*du* hast gesiegt? oder *ich?*'[2] — 'du' so antwortete sie. Dies gerade ist die Geschichte von Suparṇī und Kadrū (7).

Dann sprach die Kadrū: 'ich habe dich (in der Wette) um deine eigene Person besiegt. Im Himmel ist jener Soma, hole ihn den Göttern her, mit ihm kaufe dich von den Göttern los' — 'jawohl' antwortete sie und schuf die Metra, und die Gāyatrī holte den Soma vom Himmel herab (8). Zwischen goldenen Schalen(?)[3] war der Soma verborgen. Sie hatten scharfe Ränder und schnappten in jedem Augenblick zusammen; denn sie waren wahrlich Weihe und Askese. Ihn (: den Soma) bewachten die somabewachenden Gandharven; jene sind die *dhiṣṇya's,* diese aber die fungierenden Opferpriester (9). Von jenen Schalen riss sie die eine los. Jene übergab sie den Göttern, die war die Weihe, damit weihten sich die Götter (10). Dann riss sie die zweite Schale

[1] Dasjenige nämlich, das beim Tieropfer zum Anbinden des Opfertieres an den Pfosten gebraucht wurde.

[2] Sāyana verweist zum besseren Verständnis auf Pāṇ. VIII, 2, 100.

[3] Die Bedeutung von *kuśī* ist unklar; nach HAUGHTON bei BR. II, 365 hat das Wort die Bedeutung 'a sort of boat or spoon, used in making libations', und demnach habe ich hier versuchsweise 'Schale' übersetzt; ich befinde mich dabei, wie ich nachträglich zu meiner Freude bemerke, in Übereinstimmung mit HILLEBRANDT VM. I, 289. Sāyana deutet das Wort aber als *āyudha* unter Hinweis auf Pāṇ. IV, 1, 42, wonach *kuśī* die Bedeutung *ayovikāra* 'verarbeitetes Eisen' (oder vll. sogar 'Pflugschar', vgl. LIEBICH Pāṇini p. 118) hat. Das scheint mir aber gerade in Verbindung mit *hiraṇmaya* 'golden' schlecht zu passen. Es mag also ein Missverständnis sein; dass Pāṇini gerade an diese Stelle gedacht hätte, scheint durch nichts bewiesen zu sein.

los. Jene übergab sie den Göttern, die war die Askese, mit ihr begingen die Götter die Askese der Upasadfeier, denn die Askese ist die Upasadfeier (11). Mit Hülfe des *khadira* fürwahr riss sie den Soma zu sich, und deswegen heisst er *khadira*, weil sie ihn mit dessen Hülfe zu sich riss[1] u. s. w. (12) . . . . Mit diesem (Soma) kaufte sich die Suparṇī von den Göttern los, deswegen sagt man: 'zur guten Welt gehört jener, der geopfert hat' (15).

Die Version der Suparṇasage, die wir in dem weissen Yajurveda vorfinden, weicht also von der des schwarzen bedeutend ab, oder eher — sie ist bedeutend ausführlicher und erzählt die Sage in einer Fassung, der die Versionen des Suparṇādhyāya und des Mahābhārata offenbar ganz nahe stehen.[2] Der Inhalt der Sage ist hier kurz der folgende: die Götter, die sich auf der Erde befinden und den im Himmel befindlichen Soma erbeuten wollen, verleihen Suparṇī (= Vāk, vgl. MS.) und Kadrū (= die Erde) Zaubergestalten und erwecken einen Streit unter ihnen.[3] Sie wetten mit ihren eigenen Personen als Einsatz (offenbar gilt die Wette, wer unter ihnen am weitesten sehen kann). Suparṇī erblickt jenseits des Meeres ein weisses Pferd, das an einem Pfahl gebunden steht[3], Kadrū aber nicht nur dies, sondern auch seinen Schweif, der vom Pfahl herabhängt[3]. Im Auftrag der Kadrū fliegt Suparṇī dorthin und kehrt mit dem Bescheid zurück, dass es sich so verhält, und dass folglich Kadrū gesiegt hat.[3] Soweit reicht nach dem ŚBr. die eigentliche Geschichte von Suparṇī und Kadrū (*ā-*

---

[1] Das Nebeneinanderstehen der beiden Formen *ācakhāda* und *ākhidat* an dieser Stelle — von denen Sāyana erstere missverstanden und durch *bhakṣitavatī* erklärt hat — beweist unzweifelhaft die Berechtigung der Regel bei Pāṇ. VI, 1, 52, nach welcher *(khideś chandasi)* im Veda in Formen von *khid-* statt dessen solche von *khād-* — oder eher solche die *ā* für *i* aufweisen — substituiert werden können. Ob Pāṇini gerade diese Stelle im Sinne hätte, lässt sich ja nicht sicher feststellen — jedenfalls zeigt sie, dass WHITNEY GSAI. VII, 255 mit Unrecht jene Regel des grossen indischen Grammatikers gerügt hat. Nur haftet daran die Schwierigkeit, dass wir hier als Perfekt *ā-cakhāda* vorfinden, während die Kāśikā vielmehr statt des regelmässigen *cikheda* auch *cikhāda* vorschreibt. Entweder muss dann in der Textüberlieferung des ŚBr. ein Fehler vorliegen (wir müssten *ā-cikhāda* einsetzen), was wenig glaublich ist, oder die Kāśikā hat Pāṇini hier missverstanden. Auf die eventuelle etymologische Bedeutung dieser pāṇineischen Regel kann ich hier nicht weiter eingehen.

[2] Dies stimmt offenbar zu dem von HOPKINS Epic Mythology (= GIAPh. III: 1 B) p. 172 angedeuteten Verhältnis, dass die epischen Dichter Yajurvedins zu sein scheinen, und dass ihr spezielles Brāhmaṇa das Śatapatha ist.

[3] Dieser Zug fehlt im schwarzen YV.

khyānaṃ sauparṇkādravam). Dann gibt Kadrū der Suparṇī den Rat, aus dem Himmel den Soma zu holen, um sich damit loszukaufen. Jene bringt dann die Metra hervor, und unter ihnen fliegt die Gāyatrī hinauf, um den Soma zu holen.[1] Dieser liegt in einem schwer zugänglichen Versteck verborgen[2] und wird von Gandharven bewacht. Dennoch bringt ihn die Gāyatrī herunter, und die Suparṇī kauft sich mit ihm los.

Aus dieser Übersicht geht hervor, inwieweit die Version des ŚBr. von der der TS., MS. und Kāṭh. abweicht. Daneben kommt in zwei anderen Brāhmaṇas die Sage andeutungsweise vor, nämlich in Ait. Br. III, 25 ff. und in TMBr. VIII, 4, 1. An der ersten Stelle lesen wir: *somo vai rājāmuṣmiṃl loka āsīt taṃ devāś ca ṛṣayaś cābhyadhyāyan : katham ayam asmān somo rājāgacched iti / te 'bruvaṃś chandāṃsi / yūyaṃ na imaṃ somaṃ rājānam āharateti / tatheti te suparṇā bhūtvodapataṃs / te yat suparṇā bhūtvodapataṃs tad etat sauparṇam ity ākhyānavida ācakṣate //* 'der König Soma fürwahr befand sich in jener Welt; ihn verlangten die Götter und die Ṛṣi's: 'wie wird dieser Soma zu uns kommen können?' Sie sprachen zu den Metra: 'holet Ihr uns diesen König Soma!' — 'Jawohl' sagten sie, und Adler geworden flogen sie hinauf. Weil sie zu Adlern wurden und aufwärts flogen, deswegen eben ist das die Suparṇasage, so erzählen es die Kenner der Tradition'.[3] Dann folgt in ziemlich weitschweifiger Art die aus dem schwarzen Yajurveda bekannte Geschichte von den Versuchen der Jagatī und der Triṣṭubh und dem schliesslichen Gelingen der Gāyatrī, die zu dem dort Erzählten fast wörtlich stimmt, nur etwas ausführlicher ist.

Noch bedeutungsloser für die eigentliche Suparṇasage ist TMBr. VIII, 4, 1 ff., eine Stelle, die hier nicht angeführt zu werden braucht.[4]

In Vergleich mit der Form der Suparṇasage, die oben im Kap. II für die Zeit des Rigveda angenommen worden ist, ist ja diejenige, die wir im späteren Veda vorfinden, bedeutend erweitert und verändert worden. Ich glaube oben[5] nachgewiesen zu haben,

[1] Die ziemlich weitläufige Geschichte im schwarzen YV. von den Versuchen der Jagatī und der Triṣṭubh fehlt im ŚBr.

[2] Fehlt im schwarzen YV.

[3] Vgl. Sāyaṇa: *tasmād etat somāharaṇapratipādakaṃ granthajātaṃ sauparṇam ākhyānam iti paurāṇikā ākhyānavidah kathayanti.*

[4] HOPKINS Trans. of the Connecticut Acad. of Arts & Sciences XV, 47 weist nach, dass diese Stelle sowie VI, 9, 22 jünger ist als TS. VI, 1, 6, 1 ff. Vgl. auch KEITH Taitt. Samhitā p. CI.

[5] Vgl. p. 149 f.

dass es sich im RV. darum handelt, wie der Adler, der eigentlich mit Viṣṇu identisch ist, den Soma aus dem Himmel des Indra bringt, um ihn den Menschen zuzuführen, damit diese das Opfer regelrecht darbringen können; von irgendeiner damit in Verbindung stehenden Vorgeschichte ist im RV. noch nicht die Rede. Ganz anders im Yajurveda: dort ist die eigentliche Suparṇasage, d. h. *die Sage vom Somaraub,* mit der dem RV. offenbar unbekannten Sage von der Wette der Suparṇī und der Kadrū[1] sehr eng verbunden worden, was natürlich gewisse Veränderungen verursacht hat. Vor allem ist hier die Idenfikation *Suparṇa = gāyatrī* völlig durchgeführt worden, was wohl zum Teil in der Gleichsetzung *suparṇī = vāk* seinen Grund hat[2]; ferner ist hier wie später im Sup. und MBh. der Grund des Somaraubs so angegeben, dass die somaraubende Gāyatrī ihre Mutter aus der Sklaverei erlösen will, und schliesslich sind durch die Spekulations- und Identifikationslust der Brāhmaṇatheologen noch eine Anzahl von Verballhornungen dazu gekommen, die wir hier nicht weiter zu erläutern brauchen — lauter Sachen, die dem RV. völlig fremd sind. Gerade in Sagen wie der hier vorliegenden, die sich literarisch z. T. sehr scharf verändert haben, zeigt sich sehr deutlich die tiefe Kluft, die den späteren Veda von der Ṛk trennt, und die offenbar eine sehr lange Entwicklung voraussetzen muss.

Ein Einzelheit, die die Version des RV. mit denen des späteren Veda gemeinsam hat, habe ich bisher absichtlich bei Seite gelassen. Wie wir uns erinnern, erzählt der RV. IV, 27, 3—4, dass der Bogenschütze Kṛśānu einen Pfeil gegen den Adler losschnellte, und dass infolge dessen eine Feder von ihm herunter fiel.[3] Diese einfach und naturgetreu geschilderte Begebenheit wird nun in der späteren vedischen Literatur in verschiedener Ausschmückung vorgeführt; so erzält MS. IV, 1, 1: *tṛtīyasyāṃ vai divi soma āsīt taṃ gāyatrī śyeno bhūtvāharat tasya parṇam acchidyata tataḥ parṇo 'jāyata* / 'im dritten Himmel befand sich der Soma; die Gāyatrī, sich in einen Adler verwandelnd, brachte ihn

[1] Dass diese Sage ursprünglich selbständig gewesen ist geht schon daraus hervor, dass sie in ŚBr. III, 6, 2, 7 ausdrücklich als besonderes *ākhyāna,* als *ākhyānaṃ sauparṇīkādravam* bezeichnet wird.

[2] Darüber vgl. weiter unten.

[3] Ausführlicheres darüber bei KUHN Herabkunft p. 180 ff. (bes. p. 191 ff.), worauf ich unten im Kap. V zurückkomme.

her; vom Adler wurde eine Feder[1] losgerissen, daraus entstand der *palāśa*-Baum[2]'; dazu stimmt am nächsten TS. III, 5, 7, 1 und TBr. I, 1, 3, 10; II, 1, 6; IV, 7, 5. Dagegen heisst es im Kāṭh. XXXIV, 3: *gāyatrī vai somam āharac chyeno bhūtvā tasya somarakṣir anuvisṛjya nakham acchinat tato yo 'ṃśur amucyata sa pūtīko 'bhavat* u. s. w. 'Die Gāyatrī, sich in einen Adler verwandelnd holte den Soma her; nach ihr schoss der Somawächter und schnitt eine Kralle ab; der Somastengel, der daraus herunterfiel, wurde zur *pūtīka*-Pflanze'.[3] Da das Kāṭhaka sich auch sonst bisweilen in Vergleich mit den beiden anderen Rezensionen durch grössere Ausführlichkeit kennzeichnet und zur Erklärung der kürzeren Ausdrücke derselben dient, so glaube ich annehmen zu dürfen, dass die Episode in dem schwarzen Yajurveda wirklich so zu verstehen ist, dass ein Somawächter (= Kṛśānu) dem Adler eine Kralle abschiesst, wobei ein Stengel — oder eventuell ein Blatt — des Soma herunterfällt und sich in einen gewissen Baum oder eine Pflanze verwandelt. Eine vermittelnde Stellung nimmt das ŚBr. ein, wo es in I, 7, 1, 1 heisst: *yatra vai gāyatrī somam acchāpatat tad asyā āharantyā apād astābhyāyatya parṇam praciccheda gāyatryai vai somasya vā rājñas tat patitvā parṇo 'bhavat tasmāt parṇo nāma* / 'als nämlich die Gāyatrī nach dem Soma flog, zielte, wie sie ihn ergriff, ein fussloser Bogenschütze nach ihr und schoss eine Feder von ihr los oder ein Blatt vom König Soma; diese (ev. dieses) fiel herunter und wurde ein *palāśa*-Baum, deswegen heisst jener *parṇa*'.[4]

In Betracht dessen fragt es sich nun, ob es wirklich völlig sicher ist, dass es sich in RV. IV, 27, 4 um eine Feder des Adlers handelt — könnte *parṇá* nicht auch dort das Blatt des Somastengels (*aṃśú* in IV, 26, 6) bezeichnen.[5] Freilich habe ich mich

[1] Dies scheint die gewöhnliche Auffassung der Stelle zu sein, vgl. z. B. JOHANSSON Solfågeln p. 36; es wäre aber viel natürlicher die Sache so aufzufassen, dass *tasya* = *somasya, aṃśoh* wäre, also: 'vom Soma wurde ein Blatt losgrissen'. Das Kāṭhakam gibt jedenfalls dieser Deutung den Vorzug.

[2] Butea frondosa. Vgl. dazu auch CROOKE Popular Rel. of N. India II, 111.

[3] Wird als Surrogat für den Soma gebraucht. Nach ROTH ZDMG. XXXV, 689 ff. ist es die Basella cordifolia, die in Bengalen noch *pūī śāk* heisst.

[4] Dagegen heisst es in XI, 7, 2, 8 in einer Aussprache des Madhuka Paiṅgya (vgl. MACDONELL & KEITH Vedic Index II, 124) ganz einfach: *divi vai soma āsīt taṃ gāyatrī vayo bhūtvāharat tasya parṇam acchidyata tat parṇasya parṇatvam iti.*

[5] Dass *parṇá-* auch im RV. 'Blatt' bedeutet, geht aus X, 68, 10 *(himéva parṇā muṣitā vánāni)* zur Genüge hervor; die zweite Stelle, die bei GRASSMANN

oben an die gewöhnliche Erklärung, die man bei PISCHEL u. a. findet, angeschlossen, nach der *parṇá* hier mit 'Feder' widergegeben werden muss; doch scheint es mir mehr und mehr zweifelhaft, ob nicht die Yajurvedatradition hier die richtige ist und zum besseren Verständnis des Rigveda beitragen kann. Nur die Konstruktion macht in RV. IV, 27, 4 gewisse Schwierigkeiten, da man doch *asya* am ehesten mit *prásitasya . . . véḥ* verbinden möchte; letzteres als Genitivus absolutus zu fassen, ist wohl unmöglich, da m. W. eine derartige Konstruktion in der älteren Sprache absolut nicht vorkommt.[1] Möglich wäre es aber wohl den zweiten Pāda von IV, 27, 4 so zu fassen: *adha patatry asya parṇam antaḥ patat yāmani tat prasitasya veḥ*, d. h. 'dann fiel herunter ein fliegendes Blatt von ihm auf der Bahn des Vogels, auf welcher *(tad)* er dahinschoss'. Unüberwindliche Schwierigkeiten sind dort wohl nicht im Wege, und so wäre es im letzten Grunde möglich, dass die Yajurvedatradition an diesem Punkte mit dem des Rigveda eigentlich im Einklang stände.

Zum äussersten Grade der Verballhornung getrieben findet sich die Geschichte endlich in Ait. Br. III, 26, 3:[2] *tasyā*[3] *anuvisṛjya kṛśānuḥ somapālaḥ savyasya pado nakham achidat, tac chalyako 'bhavat, tasmāt sa nakham iva. yad vaśam asravat sā vaśābhavat, tasmāt sā havir ivātha yaḥ śalyo yad anīkam āsīt sa sarpo nirdaṃśy abhavat, sahasaḥ svajo. yānı parṇāni te manthāvalā, yāni snāvāni te gaṇḍūpadā, yat tejanam so 'ndhāhiḥ*, d. h. 'nach ihr schoss der Somawächter Kṛśānu und riss eine Klaue des linken Fusses los, daraus entstand das Stachelschwein[4], deswegen ist es wie Klauen. Was von Fett herausfloss, das wurde ein Mutterschaf[5], deswegen ist es wie ein Opfer. Von dem Pfeil wurde der Vorderteil zur giftlosen Schlange, die Schnelligkeit zur Viper[6]; die

---

Wb. 790 verzeichnet wird, nämlich X, 97, 5 *(aśvatthé vo niṣádanam parṇé vo vasatíḥ kṛtā* gehört wohl nicht hierher; dort bedeutet das Wort vielmehr 'Butea frondosa', wie Sāyana unter Hinweis auf TBr. I, 1, 3, 10 richtig erklärt.

[1] Vgl. WHITNEY Skt. Gr. § 300 b.

[2] Vgl. TMBr. VIII, 4, 1; IX, 5, 4.

[3] Sc. *gāyatryāh.*

[4] Vgl. Sāyana: *tac ca nakhaṃ śalyako markaṭaśarīraparimitah śalalyākhyo mṛga āsīt | yasya mṛgasya pucchasamīpe bahavo romaviśeṣāḥ prādeśaparimitās tīkṣṇāgrā lohamayā utpadyante sa śalyakah ||.*

[5] So Sāyana mit Hinweis auf TS. II, 1, 2, 3.

[6] Nach Sāyana bedeutet *svaja* vielmehr *ubhayataḥśirāḥ sarpaḥ;* vgl. dazu Sup. 28, 1.

Federn wurden Fledermäuse[1], die Sehnen wurden Würmer, aus dem Rohrstab entstand die Blindschleiche'. Irgendwelche Bedeutung für die älteren Texte hat dieses sonderbare Stück nicht, zeigt aber mit Sup. 28, 1 gewisse Berührungen, weshalb ich unten im Vorbeigehen darauf zurückkommen werde.

Damit sind nun die Stellen der späteren vedischen Texte, die von dem durch den Adler ausgeführten Somaraub und den damit verknüpften Begebenheiten handeln, soweit sie mir bekannt sind, angeführt worden. Im Vergleich mit der einfachen alten Sage des Rigveda zeigen sie alle eine weit vorgeschrittene Stufe der Erweiterung und Verkünstelung, teils durch die Verknüpfung des alten Sagenmotives mit der ursprünglich selbständigen Erzählung von Kadrū und Vinatā, teils durch den Hang der Brāhmaṇatheologen an Spekulationen und Idenfikationen absonderlichster Art. Ehe wir nun zum Suparṇādhyāya gelangen, müssen wir zuerst die Entwicklung unserer Sage im Mahābhārata betrachten, nicht weil ich die epische Version für älter als die des Suparṇādhyāya halte, sondern nur weil alle uns zugänglichen Quellen zuerst angeführt und diskutiert werden müssen, damit wir sie soweit möglich für das Verständnis des Textes, der hier unser eigentliches Thema bildet, benutzen können.

Die Suparṇasage findet sich bekanntlich im sogenannten Āstīka-Abschnitt des Ādiparvan, näher bestimmt in I, 1069—1545 = I, 16, 1—34, 26 (27). Ich gebe hier zunächst dieses Stück teils in Übersetzung, teils in Umschreibung wieder[2], wobei auch die von WINTERNITZ[3] veröffentlichten Varianten aus einem südindischen Manuskript besonders berücksichtigt werden müssen. Leider erstrecken sich diese nur über einen Teil des beträchtlichen Abschnittes, nämlich I, 16—26; sie sind aber trotzdem für die Wiederherstellung des ursprünglichen Zusammenhangs mehrmals von entscheidender Wichtigkeit.

Das Āstīkaparvan gibt zuerst in den VV. 1020—1068[4] eine kürzere Version der Geschichte des Jaratkāru bis zur Geburt seines

---

[1] Anders kann ich die Erklärung des Sāyana: *ye jīvaviśeṣā vṛkṣaśākhāsv adhomukhāvalambante te manthāvalāḥ* nicht auffassen. Das Wort ist mir sonst unbekannt; was gegen diese Auffassung sprechen könnte, ist nur, dass es sich sonst in dieser ganzen Aufzählung nur um Schlangen und Würmer handelt. Dann wären wohl die *manthāvalāḥ* etwa 'Baumschlangen' (Karaite?).

[2] Vgl. dazu JACOBI Mahābhārata p. 4 ff.

[3] IA. XXVII, 126 ff.

[4] Zu diesem Abschnitt vgl. WINTERNITZ l. c. pp. 126. 129 ff.

Sohnes Āstīka, die dann in I, 1813 ff. (= I, 45, 1 ff.) ausführlicher erzählt wird. Es ist die bekannte Sage, wie Jaratkāru seine Ahnen mit dem Kopf nach unten an einer schwachen Faser hängend findet, die ihn zum Heiraten ermahnen, wie er die Jaratkāru, Schwester des Vāsuki, zur Gattin bekommt, sie aber kurz vor der Geburt ihres Sohnes Āstīka verlässt. Dann fährt der Text folgendermassen fort:

I, 16: Auf Ermahnung des Śaunaka beginnt Sauti damit, die Geschichte des Āstīka ausführlich *(vistāreṇa)* zu erzählen, indem er so anhebt: 'früher im Götterzeitalter lebten zwei schöne Töchter des Prajāpati, o Brahmane, zwei Schwestern, mit wunderbarer Schönheit versehen, o du Schuldloser. Diese beiden, Kadrū und Vinatā nämlich, waren Gattinnen des Kaśyapa; vergnügt spendete ihr Gemahl, der dem Weltschöpfer ebenbürtige Kaśyapa, von der höchsten Freude erfüllt, seinen beiden Ehefrauen (die Erfüllung) eines Wunsches. Und diese schönen Weiber, als sie die sehr vortreffliche Gewährung eines Wunsches durch Kaśyapa gehört hatten, wurden wegen der Freude von grossem Vergnügen erfüllt. Kadrū wünschte sich als Söhne tausend Schlangen von gleichem Glanz, Vinatā aber zwei Söhne, die den Söhnen der Kadrū überlegen sein sollten und zwar sowohl an Kraft und Schönheit wie an Mut. Ihr gewährte der Gatte ihren Wunsch — einen überaus ersehnten Sohn; dann sprach Vinatā zu Kaśyapa: 'so sei es!' Und sie wurde vergnügt, als sie ihren ausgesprochenen Wunsch insoweit gewährt sah; denn sie, Vinatā, war zufriedengestellt, als sie zwei heldenhafte Söhne erlangt hatte, und ebenso Kadrū, als sie tausend gleich erhabene Söhne erhielt. 'Mit allem Eifer müssen die Leibesfrüchte behütet werden', so sprach der grosse Asket Kaśyapa zu seinen über ihre Wünsche freudigen Gattinnen und ging in den Wald'.

Sauti setzte fort: 'Nach langer Zeit gebar Kadrū tausend Eier, o grosser Brahmane, Vinatā aber zwei; und ihre Sklavinnen legten freudig die Eier in aufgeheizte[1] Töpfe für fünfhundert Jahre. Als nun fünfhundert Jahre vergangen waren, krochen die Söhne der Kadrū hervor, aus den Eiern der Vinatā liess sich aber kein Kinderpaar wahrnehmen. Dann zerbrach die Göttin, die askesenreiche Vinatā, nach Söhnen verlangend und (zugleich) beschämt[2], ein Ei und erblickte dort einen Sohn, der am Oberkörper entwickelt,

[1] Nīlakaṇṭha: *sopasvedeṣu ūṣmavatsu tatra hy aṇḍāntarjalam ūṣmanā śīghraṃ ghanībhavati.*

[2] N.: *vrīḍitā sapatnyāḥ putrasamṛddhyā lajjitā.*

im übrigen aber nicht reif war; und dieser Sohn fluchte ihr, von Zorn ergriffen — so sagt die Tradition: 'weil ich, o Mutter, durch deine Neugierigkeit einen unentwickelten Körper erhalten habe, deswegen sollst du fünfhundert Jahre lang ihre Sklavin werden, deren Rivalin du bist. Und jener Sohn da, o Mutter, wird dich aus der Sklaverei erlösen; falls du ihn nicht durch Aufbrechen des Eies ebenso wie mich gliederlos oder verkrüppelt[1] machst, den armen, dann musst du mit Bedacht seine Geburtsstunde nach mehr als fünfhundert Jahren erwarten, ihm übergrosse Kraft wünschend'. Nachdem der Sohn in der Weise der Vinatā geflucht hatte ging er zum Himmel und wird dann[2], o Brahman, beim Sonnenaufgang als Aruṇa gesehen [wie er auf dem Wagen der Sonne sitzt und als Pferdelenker dient].[3] Und Garuḍa, der Schlangenverzehrer[4], wurde zur rechten Zeit geboren; eben geboren verliess er die Vinatā und flog nach dem Himmel, um sich seine Nahrung zu holen, die ihm von dem Schöpfer bestimmt war, der gefrässige König der Vögel[5], o du Tiger der Bhṛgu's'.

I, 17—19 enthält den einleitenden Vers: 'zu jener Zeit begegneten sich die beiden Schwestern, o du grosser Asket, und bekamen (das Pferd) Uccaiḥśravas in einiger Entfernung zu sehen'. Dieser Vers gibt dazu Anleitung, dass Sauti dem Śaunaka die wohlbekannte Sage von der Quirlung des Meeres und dem Kampf der Götter und Asuren über das *amṛta* erzählt, die hier nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht.[6] Dann fährt die Geschichte von Kadrū und Vinatā dermassen fort:

I, 20: Sauti sagte: 'dies alles habe ich dir erzählt, wie das *amṛta* gequirlt wurde, wo dies Pferd entstand, das schöne, unvergleichlich mutige. Es wahrnehmend sprach dann Kadrū zu Vinatā folgendermassen: 'von welcher Farbe Uccaiḥśravas ist, sage mir das, meine Liebe, ohne zu zögern'. Vinatā antwortete: 'weiss ist ja jener König der Pferde — oder wie dünkt es dir, du Schöne? Nenne du auch seine Farbe, dann wollen wir einmal wetten'.

---

[1] Über *vyañga* vgl. LÜDERS Festschr. E. Kuhn p. 319 ff.

[2] *tadā* Grantha MS. für *yadā*.

[3] Die eingeklammerten Worte fehlen im Grantha MS. und sind wohl am ehesten als Interpolation zu betrachten.

[4] Die LA. des Grantha MS. *pannagasya(n)danaḥ* verdient wohl kaum den Vorrang.

[5] Auch hier scheint mir die LA. der Devanāgarīrezension den Vorrang zu verdienen.

[6] Uber den Inhalt vgl. JACOBI l. c. p. 5; ich komme unten weiter auf die Sage zurück.

Kadrū antwortete: 'mir kommt es vor, dass jenes Pferd einen schwarzen Schweif hat, du Schönlächelnde; wohlan, wette mit mir um den Verlust der Freiheit, du Strahlende!' Sauti setzte fort: 'derart machten sie eine Wette um den gegenseitigen Verlust der Freiheit, und gingen dann nach Hause mit den Worten: 'morgen werden wir einmal nachsehen'. Kadrū aber, die schlau handeln wollte, befahl ihren tausend Söhnen: 'verwandelt Euch in schwarze Haare, und hängt Euch schnell an das Pferd, damit ich nicht in Sklaverei geraten mag'. Jenen Schlangen aber, die sich ihren Worten nicht fügen wollten, fluchte sie: 'während des Schlangenopfers des weisen Pāṇḍuiden Janamejaya, des königlichen Sehers, wird Euch das Feuer verzehren'. Und diesen Fluch hörte der 'Grossvater' (Brahma) selbst, den überaus grimmigen, von Kadrū des Schicksals wegen ausgeworfenen. Im Verein mit allen Göttern freute er sich über das Wort aus Mitleid mit den Geschöpfen, da er die (ungeheuere) Menge der Schlangen sah. Denn jene besitzen furchtbar kräftiges Gift, sind sehr bissig[1]; und wegen ihres scharfen Giftes, und um den Geschöpfen nützlich zu sein, verlieh er (= Brahma) dem grossen Kāśyapa[2] das schlangenvernichtende Wissen.[3] [Hier endet in der Devanāgarī-Rez. I, 20; das Grantha MS. hat aber noch drei *śloka's,* worin Kārkoṭaka, eine Schlange, seiner Mutter verspricht, sich in schwarze Haare zu verwandeln und sich an Uccaiḥśravas zu hängen].

I, 21: Sauti setzte fort: 'als dann die Nacht zu dämmern anfing, beim Sonnenaufgang, als sich die Sonne erhob, machten sich die beiden Schwestern, Kadrū und Vinatā, zornig, wütend, um die Sklaverei gewettet habend, auf, um das Pferd Uccaiḥśravas sich aus der Nähe zu besehen, o grosser Asket'. [Es folgt die Beschreibung des Ozeans, die hier ruhig übergangen werden kann].

I, 22 ist wahrscheinlich ganz und gar Interpolation, es fehlt in dem Grantha MS.[4] Die Schlangen entschliessen sich endlich,

---

[1] *dantaśūka* des Grantha MS. ist wohl nur eine leicht begreifliche Verdrehung von *dandaśūka;* die Bedeutung wäre jedenfalls dieselbe.

[2] Vgl. über ihn I, 1766 ff. 1964 ff.

[3] Ich habe hier nach dem Grantha MS. übersetzt. WINTERNITZ IA. XXVII, 127 hat nämlich zu voller Evidenz bewiesen, dass die VV. I, 20, 12—16 b der Devanāgarī-Rezension nur eine ungeschickte Interpolation sind.

[4] Vgl. WINTERNITZ IA. XXVII. 127. Es kommt mir sehr ungeschickt vor, dass in I, 22, 3 b gesagt wird: *etasminn antare* (nämlich während die Schlangen sich entschliessen, dem Befehl der Kadrū Folge zu leisten) *te tu sapatnyau paṇite tadā* || In einer ungeschickteren Weise könnte wohl kaum ein Zusammenhang zu Stande gebracht werden. Schliesslich bezeugt Nīlakaṇṭha, dass nicht

der Mahnung der Kadrū Folge zu leisten, und hängen sich als schwarze Haare an Uccaiḥśravas. Es folgt eine erneute, kürzere Beschreibung des Ozeans.

I, 23: 'Nachdem nun Kadrū zusammen mit Vinatā den Ozean überschritten hatte, liess sie sich, die schnelle, bald in der Nähe des Rosses nieder. Dann erblickten diese beiden das trefflichste Ross, das sehr schnelle, wie es weiss war wie Mondstrahlen und einen schwarzen Schweif hatte.[1] Und Kadrū brachte in Sklaverei die trübselige Vinatā, nachdem diese die vielen schwarzen Schweifhaare wahrgenommen hatte. Und als dann Vinatā in diesem Wettstreit besiegt worden war, lebte sie von Kummer gequält in Sklaverei. Inzwischen aber zersprengte Garuḍa, da die Zeit gekommen war, ohne (die Hülfe) seiner Mutter das Ei und wurde geboren, der glanzreiche. [Es folgt eine uns hier nicht interessierende Beschreibung des Garuḍa; die Götter fürchten sich vor ihm, preisen ihn mit einem Hymnus und bitten ihn kleinere Gestalt anzunehmen. Er willigt ein.[2]]

I, 24: [In diesem offenbar sehr stark interpolierten, oder vielleicht eigentlich gar nicht hierhergehörigen Adhyāya wird erzählt, wie die Sonne darüber zürnte, weil ihr niemand gegen Rāhu Hülfe brachte, und deswegen die Welt verbrennen wollte. Brahman befiehlt deswegen dem Garuḍa Aruṇa dahinzubringen, und jener wird so der Wagenlenker der Sonne und wehrt ihre Glut ab.[3]]

I, 25: 'Sauti fuhr fort: 'dann begab sich der heldenhafte, riesenkräftige Vogel, der nach Belieben umherflog, zu seiner Mutter, zum andern Ufer des Ozeans, wo die Vinatā, in jener Wette besiegt und überaus von Kummer gequält, in Sklaverei geraten war. Darauf rief einmal Kadrū die Vinatā, die neben ihren Kindern gebeugt (lebte), zu sich und sprach zu ihr folgendes: 'irgendwo mitten im Meere gibt es eine liebliche, schöne Heimatsstätte der Schlangen, du Schöne; dahin führe mich, o Vinatā!' Dann trug

alle diesem Adhyāya zwölf Verse zuteilten, einige sogar nur fünf oder sechs *(anye tu pañcaṣān paṭhanty api).*

[1] Dieser Vers fehlt im Grantha MS. (IA. XXVII, 128).

[2] Es fehlen im Grantha MS. von diesen Adhyāya die VV. 6, 7 b, 8 b, 12—14 und 23—26 (IA. XXVII, 128. 133).

[3] Von diesem Adhyāya finden sich im Grantha-MS. nur die ślokas 3—4 a, die sich unmittelbar an I, 25, 2 anschliessen, was unzweifelhaft einen besseren Zusammenhang gibt, den nämlich, dass Garuḍa vorläufig den Aruṇa auf seinem Rücken tragend zu ihrer Mutter jenseits des Ozeans bringt. Die Geschichte von der Sonne fehlt auch in Kṣemendra's Bhāratamañjarī und ist offenbar sehr später Zusatz (IA. XXVII, 128).

die Mutter des Adlers jene Mutter der Schlangen, und Garuḍa trug auf Befehl seiner Mutter die Schlangen. Der Vogel, Sohn der Vinatā, flog gegen die Sonne, und die Schlangen, von den Strahlen der Sonne gequält, wurden ohnmächtig; als nun Kadrū ihre Söhne in diesem Zustand erblickte, bat sie zu Śakra: 'heil sei dir, Herr aller Götter! heil sei dir, Vernichter des Vala! Heil sei dir, Töter des Namuci, Tausendäugiger, Gatte der Śacī! sei du durch Regen ein Retter[1] der durch die Sonne verbrannten Schlangen! Denn du bist unsere höchste Zuflucht, o Götterherr, du hast ja die Macht viel Regen fliessen zu lassen, o Burgbrecher. [Es folgen noch acht Strophen, in denen Kadrū den Indra mit verschiedenen Göttern, Zeitabschnitten u. s. w. identifiziert, die hier von keinem Interesse sind und zudem wohl ganz jungen Ursprungs sein müssen, obwohl sie sich auch in der Grantharezension finden.[2]]

I, 26: Indra lässt unaufhörliches Regen fallen; die Schlangen werden dadurch erquickt und gelangen mit ihrer Mutter zusammen zur Insel Rāmaṇīyaka.[3]

I, 27: Garuḍa trägt die Schlangen zur Insel, die als wahres irdisches Paradies beschrieben wird[4]; dann sprechen aber die Schlangen weiter zu Garuḍa (V. 11 ff.): 'trage uns zu einer anderen lieblichen Insel mit klarem Wasser, denn du, o Vogel, siehst bei deinem Umherfliegen viele schönen Gegenden.' Da bedachte sich der Beflügelte und sprach zu seiner Mutter Vinatā: 'aus welchem Grunde muss ich, o Mutter, dem Wort der Schlangen gehorchen?' Vinatā antwortete: 'durch ein hartes Schicksal bin ich bei meiner Nebenbuhlerin Sklavin geworden, o Höchster der Vögel, indem ich mich auf eine Wette einliess, die durch den Trug der Schlangen falsch wurde'. Als somit die Mutter den Grund klargelegt hatte, sprach der Luftwandler durch dieses Unglück gequält diese Worte zu den Schlangen: 'was soll ich holen, was zu kennen lernen?[5] welche Heldentat soll ich hier verrichten, damit ich aus der Sklaverei bei Euch befreit werde? saget mir die Wahrheit, ihr Schlangen!' Als die Schlangen dies gehört,

---

[1] *plava,* eigentlich 'Boot, Nachen', mag wohl hier etwa mit 'Retter' wiedergegeben werden.

[2] IA. XXVII, 128.

[3] Der letzte Zug fehlt im Grantha-MS., vgl. IA. XXVII, 133.

[4] Es fehlen im Grantha-MS. von dieser Beschriebung die VV. 1 a, 2 a—3 a, vgl. IA. XXVII, 133. Für den Zusammenhang sind sie kaum notwendig.

[5] Vgl. unten die Anmerkung zu Sup. 11, 5.

sagten sie zu ihm: 'hole durch deine Kraft den Soma, dann wird dir Erlösung aus der Sklaverei zu Teil werden, o Vogel'.

I, 28: 'Sauti fuhr fort: 'in der Weise von den Schlangen angeredet sprach Garuḍa zu seiner Mutter: 'ich gehe den Soma zu holen, ich wünsche aber Nahrung kennen zu lernen'. Vinatā antwortete: 'mitten im Ozean befindet sich die Heimat der Niṣāda, (dort sind) tausende von Niṣāda's, verzehre sie und hole den Soma! Nicht aber darfst du jemals daran denken, einen Brahmanen zu töten; denn unter allen Lebewesen ist der Brahmane sakrosankt, dem Feuer ähnlich. Wie Feuer[1], Sonne, Gift oder Schwert wird ein Brahmane, wenn gereizt, denn als der Lehrer aller Lebewesen ist der Brahmane bekannt. Unter diesen und anderen Gestalten wird der Brahmane von den Gerechten gesehen; einen solchen darfst du, mein Sohn, niemals beschädigen, auch wenn du zürnen würdest. Die Brahmanen dürfen niemals gequält werden; denn weder Feuer noch Sonne würden jemals so zu Asche verbrennen, du Schuldloser, wie ein zorniger Brahmane von strengem Gelübde; deswegen sollst du an diesen verschiedenen Zeichen jenen besten der Zweigeborenen erkennen: der Brahmane ist unter den Lebewesen das erste, unter den Kasten der vornehmste, Vater und Lehrer'. Garuḍa sprach: 'wie sieht ein Brahmane aus, o Mutter? welches ist sein Charakter? welches seine Macht? Ob er wohl dem Feuer gleich glänzt? ob er dem Monde ähnlich ist? Damit ich an deutlichen Zeichen den Brahmanen zu erkennen vermöge, o Mutter, sollst du mir auf meine Fragen genau antworten'. Vinatā antwortete: 'wer in deine Kehle gelangend dich wie ein verschlungener Angelhaken brennt, wie glühende Kohle, o Sohn, den mögest du als einen Brahmanenstier erkennen. Einen Brahmanen darfst du niemals beschädigen, auch wenn du zürnen würdest.'[2] Und aus Liebe zu ihrem Sohn sprach Vinatā zu ihm noch folgendes Wort: 'wer in deinem Magen nicht verdauen wird, den sollst du als Brahmanen erkennen'. Und ferner sprach Vinatā aus Sohnesliebe, da sie seine unvergleichliche Kraft kannte und einen Segensspruch aussagen wollte, noch dieses Wort, sie, die freudig war, obwohl sehr von Unglück gequält, da sie von den Schlangen betrogen worden war: 'deine Flügel möge der Wind beschützen, von hinten schütze dich Mond und Sonne; dein Haupt schirme der Feuergott, die Vasus deinen ganzen Körper.

[1] Vgl. zum Sinn Kaṭhop. 1, 7.

[2] Dieser Vers, nur eine unpassende Wiederholung von 5 b, fehlt im Grantha-MS. (ebenso wie 4 b—9 a, 12 b—13 a, 14 a und 16 a, vgl. IA. XXVII, 128).

Und ich, o Sohn, werde mich immer um deinen Segen und dein Glück kümmern, hier mich aufhaltend werde ich mich immer mit deinem Heil beschäftigen. Gehe, o Sohn, einen ungehemmten Weg zur Erfüllung deines Zieles!' Als er dann die Worte seiner Mutter vernommen hatte, streckte er seine Flügel aus und flog gegen den Himmel; dann gelangte der Starke zu den Niṣāda's, nach Beute begierig wie ein zweiter Todesgott. Dann zog er die Niṣāda's zu sich, er wirbelte den Staub himmelhoch auf; indem er das Wasser des Ozeans austrocknen machte, schüttelte er die in der Nähe wachsenden Bäume; dann sperrte der König der Vögel seinen Mund weit auf, nachdem er den Weg der Niṣāda's zugesperrt hatte — und dann begaben sich die Niṣāda's eilig dahin, wo der Mund des Schlangenverschlingers sich befand. Und sie gingen zu tausenden, durch Wind und Staub betäubt, in seinen überaus weit aufgesperrten Schlund ein, wie die verscheuchten Vögel in dem von Sturmwind geschüttelten Walde gen Himmel fliegen. Dann schloss der Vogel, der Quälgeist seiner Feinde, seinen Mund zu, wie er, der Starke, überall umherflog, und zerquetschte jene von vielen Fischen sich erhaltenden, der nach Beute verlangende Herr der Luftwandler'.

I, 29: 'Sauti fuhr fort: 'ein Brahmane mit seiner Gattin zusammen geriet in seine Kehle und verbrannte sie wie glühende Kohlen — zu ihm sprach der Vogel: 'o Brahmane, gehe schnell aus meinem geöffneten Schlund heraus! denn niemals darf ich einen Brahmanen töten, wenn er auch immer auf böses sänne'. Dem so sprechenden Garuḍa antwortete der Brahmane: 'diese meine Gattin, eine Niṣādafrau, soll mit mir zusammen herausgehen'. Garuḍa antwortete: 'nimm jene Niṣādafrau mit und gehe du schnell heraus; erquicke dich eilig, der du durch meinen Glanz keinen Schaden erfahren hast'. Sauti setzte fort: 'dann ging jener Brahmane mit der Niṣādafrau zusammen heraus, und, nachdem er den Garuḍa gegrüsst, begab er sich dahin, wo es ihm lieb war. Den gedankenschnelle König der Vögel aber streckte die Flügel aus und flog gegen den Himmel, nachdem jener Brahmane und seine Gattin weggegangen waren.

Dann erblickte er seinen Vater und wurde von ihm befragt und antwortete ihm, wie es sich ziemt, der unendliche; und zu ihm sagte sein Vater (Kaśyapa sprach): 'ob es euch immer wohl geht? ob es viel Nahrung gibt, mein Sohn? und gibt es wohl in der Menschenwelt für dich viel zu essen?' Garuḍa antwortete: 'meine Mutter ist immerhin gesund und mein Bruder und ebenso

ich selbst; in Bezug auf die viele Nahrung geht es mir aber nicht gut, o Vater. Von den Schlangen bin ich ja gesandt um den besten Soma zu holen — um meine Mutter aus der Sklaverei zu erlösen, werde ich ihn jetzt holen. Von meiner Mutter wurde mir dann gesagt: 'friss die Niṣāda's auf!' und obwohl ich sie zu tausenden verzehrte, wurde ich doch nicht satt. Deswegen sage mir du, Ehrwürdiger, andere Nahrung, damit ich nach Genuss derselben fähig werde, den Soma zu holen, o Herr. Damit ich Hunger und Durst lösche, sage mir, Ehrwürdiger, Nahrung'. Kaśyapa antwortete: 'es gibt hier in der Götterwelt einen sehr herrlichen, berühmten Teich, wo ein herunterblickender Elephant immer seinen älteren Bruder, eine Schildkröte, nach sich schleppt. Ihren aus früherer Geburt stammenden Zorn werde ich dir vollständig erzählen, und höre du genau zu, und auch wie gross sie beide sind'. [Es folgt die Geschichte von den Brüdern Vibhāvasu und Supratīka, die sich wegen eines Erbstreites gegenseitig fluchten, so dass der eine ein Riesenelephant, der andere aber eine riesenhafte Schildkröte wurde. Sie streiten sich immerfort. Kaśyapa rät dem Garuḍa jene beiden zu verzehren]. Sauti setzte fort: 'nachdem er so zu Garuḍa gesprochen, gab er ihm einen Segensspruch: 'wenn du mit den Göttern kämpfst, dann sei dir im Kampf ein Glückszeichen der gefüllte Krug, Brahmanen, Kühe und was es sonst bestes gibt — auch ein schöner Segensspruch soll dir gehören, o Vogel. Wenn du im Kampfe mit den Göttern streitest, du Starker, dann sollen die Hymnen, die Opfersprüche, die Melodien, die Reinigungsmittel und die Opfer sowie alle Geheimlehren und alle Vedas dir Kraft spenden.'[1] So von seinem Vater angeredet begab sich Garuḍa nach jenem Teiche. Er erblickte ihn mit seinem klaren Wasser, von allerlei Vögeln erfüllt, und als er sich nun, der furchtbar schnelle Vogel, des Wortes seines Vater's erinnerte, da ergriff er mit der einen Kralle den Elephanten, mit der anderen die Schildkröte und flog dann hoch gegen den Himmel hinauf, der Luftgänger.

Nachdem er die keine Stütze bietende Stätte[2] aufgesucht, begab er sich zu den Götterbäumen; und jene göttlichen, goldästigen[3] (Bäume) zitterten in Furcht von dem Winde seiner Flügel betroffen (indem sie dachten): 'möge er uns nicht niederbrechen'. Als der

[1] *te tubhyaṃ balaṃ dāsyantīti śeṣaḥ* Nīlakaṇṭha.

[2] Deutet nach Nīlakaṇṭha auf den Luftraum *(gagana)*.

[3] Goldästig sind sie, weil sie auf dem goldenen (Meru)berge stehen, wo alles goldgefärbt wird (vgl. die Jātakas u. s. w.).

Vogel jene Bäume mit lieblichen Früchten so bebend sah, begab er sich zu anderen grossen Bäumen, die von anderer Gestalt waren: sie hatten goldene und silberne Früchte und Äste von Beryll, glänzend standen sie am Gestade des Ozeans. Zu ihm, dem Könige der Vögel, als er heranfliegend kam, der Gedankenschnelle, sprach dort der überaus hohe, riesengrosse Rauhiṇabaum.[1] Rauhiṇa sagte: 'auf jenem meinen grossen Ast, der sich über hundert Meilen erstreckt, lass dich nieder und verzehre jene beiden, Elephant und Schildkröte!' Da flog der kräftige Vogelkönig schnell dahin, den von tausenden von Vögeln bewohnten, einem Berge ähnlichen Baum erschütternd, und zerbrach den dicht belaubten Ast'.

I, 30: Sauti fuhr fort: 'eben von den Krallen des starken Garuḍa berührt brach der Ast des Baumes, und er hielt den abgebrochenen Ast fest. Als er jenen grossen Ast[2] gebrochen hatte, blickte er sich verschämt[3] um und sah die Vālakhilya's, wie sie dort mit den Köpfen nach unten hingen. 'Dort hängen ja jene Heiligen, möge ich sie nicht töten, (so dachte er), nachdem er die asketreichen, hängenden grossen Heiligen erblickt hatte; 'herunterfallend würde sie jener Ast totschlagen' indem der Held so nachdachte, griff er mit den Krallen noch fester Elephant und Schildkröte; da der Vogelkönig sich wegen ihres Verderbens fürchtete, flog er auf und nahm den Ast in den Schnabel aus Rücksicht auf sie. Als die grossen Heiligen dieses sein Werk — auch den Göttern unausführbar — sahen, da gaben sie von Verwunderung erschüttert dem grossen Vogel einen Namen: 'weil jener Vogel eine schwere *(guru)* Last auf sich genommen hat und aufgeflogen *(uḍ-ḍīna)* ist, deswegen soll jener höchste der Vögel, der Schlangenvernichter, *Garuḍa* heissen. Dann flog er langsam herum, mit seinen Flügeln die Berge erschütternd: so flog er über viele Plätze, Elephant und Schildkröte tragend, aus Mitleid mit den Vālakhilya's aber fand er keinen passenden Ort. Schnell

---

[1] Der *Rauhiṇa* bezeichnet wohl am ehesten den Sandelbaum, Trik. II, 6, 39; Hār. 183; Ujjval. zu Uṇ. 2, 55; an dieser Stelle soll es aber nach Nīlakaṇṭha = *rohin* sein, was nach Medinī n. 118 = *rohitaka* (Andersonia Rohitaka), *aśvattha* (Ficus religiosa) oder *vaṭa* (F. indica) ist. Zum Sandelbaum passt ja am ehesten das Epithet 'am Gestade des Meeres stehend', doch braucht hier kein bestimmter Baum gemeint zu sein.

[2] Das hier und anderswo vorkommende Wort *mahāśākhā* ist nach Bharatamallika's komm. zu Bhaṭṭikāvya I, 2 nicht korrekt, da *mahat* nicht mit *śākhā* und anderen Worten zusammengesetzt werden darf, weil solche Wörter ihre gewöhnliche Bedeutung verlieren; *mahāśākhā* bedeutet somit 'die traditionelle Rezension eines vedischen Textes' u. s. w., vgl. Verf. MO. VIII, 173 f.

[3] Dies muss wohl *smayamāno* hier bedeuten.

begab er sich nach dem besten der Berge, Gandhamādana, und erblickte dort seinen Vater Kaśyapa in Askese versunken. Und auch der Vater erblickte ihn, den göttergestalteten Vogel, den mit Energie, Mut und Kraft gerüsteten, den gedanken- und windschnellen, den berggipfelähnlichen, dem erhobenen Stabe Brahmans ähnlichen, den undenkbaren, nicht zu erblickenden, alle Wesen in Furcht versetzenden, den heldenhaften, grimmigen, dem hoch auflodernden Agni ähnlichen, den von Göttern, Dämonen und Gespenstern nicht zu bewältigenden, unbesiegbaren, den Zerspalter der Berggipfel, den Austrockner des Ozeans, den die Welten in Verwirrung bringenden, schrecklichen, dem verkörperten Weltuntergang ähnlichen. Als nun der ehrwürdige Kaśyapa den sich nähenden erblickt und sein Dilemma erfahren hatte, sprach er folgendes Wort: 'mein Sohn, begehe keine voreilige Tat, damit du nicht sofort in Leid geraten wirst, damit dich nicht die Vālakhilya's, die sich von Sonnenlicht ernähren, in ihrem Zorn verbrennen werden'. Sauti setzte fort: 'dann besänftigte Kaśyapa seines Sohnes wegen die ehrwürdigen Vālakhilya's, die durch Askese ihre Sünden vertilgt hatten. Kaśyapa sprach: 'die Energie Garuḍa's wünscht zum Heil der Geschöpfe[1] eine grosse Tat zu vollziehen, das möget ihr zulassen, o Asketen!' Sauti setzte fort: 'so von dem Ehrwürdigen angeredet liessen jene Heiligen den Ast los und stiegen auf den heiligen Berg Himavant herunter, die nach Askese verlangenden. Wie sie dann weggegangen waren, fragte der Sohn der Vinatā mit durch den Ast entstellter Stimme seinen Vater Kaśyapa: 'Ehrwürdiger, wohin kann ich diesen Ast des Baumes wegwerfen? Einen menschenleeren Ort möge mir der Ehrwürdige zeigen!' Dann zeigte ihm Kaśyapa einen menschenleeren Berg, dessen Gipfel durch Schnee versperrt war, der eben im Gedanken anderen (Wesen) unzugänglich war. Da flog Tārkṣya, der grosse Vogel, mit Schnelle gegen jenen Berg mit grossen Höhlen, indem er Ast, Elephant und Schildkröte festhielt. Nicht hätte ein von hundert Häuten verfertigter Riemen jenen kolossalen Ast des Baumes umwickeln können, welchen tragend der Vogel dahinflog. [Garuḍa lässt den Ast auf dem Schneegebirge fallen, Blumenregen, der Berg zittert u. s. w.] Dann liess sich Garuḍa, der vornehmste der Vögel, auf dem Gipfel des Berges nieder und verzehrte jene beiden, Elephant und Schildkröte. Nachdem nun Tārkṣya jene beiden, Schildkröte und Elephant, verschlungen hatte, flog er mit grosser Schnelle von dem höchsten Gipfel des Berges hinauf.

[1] Nämlich um sie von den Schlangen zu befreien.

Dann ereigneten sich bei den Göttern schreckerregende Portenta; dann glühte Indra's Keil aus Furcht auf. [Verschiedene böse Vorzeichen: Kometen, Blutregen, die Kränze der Götter welken u. s. w.] Śatakratu, der jene grausigen Vorzeichen sah, und mit den Göttern zusammen von Furcht erschüttert war, fragte dann Bṛhaspati: 'weswegen, o Ehrwürdiger, haben sich schreckliche Vorzeichen auf einmal eingestellt? Ich sehe keinen Feind, der uns zum Streit herausfordern könnte'. Bṛhaspati antwortete: 'deiner Sünde wegen, o Götterherr, deines Hochmuts wegen, Śatakratu, und wegen der Askese der grossen, hochheiligen Vālakhilya's kommt der Vogel, Sohn des Asketen Kaśyapa und der Vinatā, um den Soma zu rauben, der starke, beliebige Gestalt annehmende. Jener bester der Vögel vermag es auch von den Starken den Soma zu rauben — ihm traue ich alles zu, auch das unmögliche würde er vollbringen'. Sauti setzte fort: 'als Śakra jenes Wort vernommen, sprach er zu den Somawächtern: 'ein Vogel von grossem Mut und Kraft schickt sich an, den Soma zu rauben. Ich hier wecke euch auf, damit er ihn nicht mit Gewalt fortnehme — denn unvergleichlich ist seine Stärke, so hat Bṛhaspati gesagt'. [Die Somawächter stellen sich auf, ihre Bewaffnung.]

I, 31: Śaunaka sprach: 'welches war die Sünde des Indra, welches sein Übermut, o Sūtasohn? Wie entstand Garuḍa durch die Askese der Vālakhilya's? und wie war dann der Vogelkönig Sohn des Brahmanen Kaśyapa! wie wurde er allen Wesen überlegen und unsterblich? und wie konnte der Vogel nach Belieben umherfahren, nach Belieben Kraft annehmen? Das wünsche ich zu vernehmen, falls es in der alten Legende erzählt wird'. Sauti antwortete: 'das, nach dem du mich fragst, ist ein Gegenstand der alten Legende — höre es von mir im Abriss, o Brahmane.

Als der Prajāpati Kaśyapa Söhne verlangend ein Opfer veranstaltete, da halfen fürwahr Heilige, Götter und Gandharven mit. Da wurde von Kaśyapa Śakra mit dem Herbeiholen von Brennholz beauftragt und die Vālakhilya-Heiligen und die übrigen Götterschaaren. Śakra aber, der Herrscher, trug eine seinen Kräften entsprechende felsenähnliche Last von Brennholz zusammen und brachte sie ohne grosse Mühe herbei. Da wurde er gewahr, wie die kleinen, daumengrossen[1] Heiligen alle zusammen einen dünnen Palāśazweig herbeischleppten, und wie sie mit ihren durch nahrungslose Askese fast hingeschwundenen Gliedern in

[1] Eigentlich 'hoch wie die innere Seite des Daumens' *(aṅguṣṭhodaravarṣmaṇaḥ).*

einer wassergefüllten, ganz winzigen Pfütze sich mit schwachen Kräften abmühten. Von Verwunderung erfüllt lachte sie der auf seine Kräfte stolze Burgbrecher alle aus, holte sie schnell ein, sprang über sie und verhöhnte sie. Von Zorn erfüllt und heftig aufgereizt fingen sie dann eine grosse Tat an, die dem Śakra Furcht einjagen sollte. Jene askesreichen Brahmanen opferten nach dem Ritus dem Feuergotte mit verschiedenen Sprüchen — und in welcher Absicht das vernehme jetzt! 'Es möge entstehen ein zweiter Herrscher aller Götter, nach Belieben sich bewegend, beliebige Kraft besitzend, dem Götterkönige Furcht einjagend, dem Indra an Mut und Kraft hundertfach überlegen und auch sehr schnell, schrecklich (für Indra)[1] möge er durch die Frucht unserer Askese sein' so (sprachen) jene von strengem Gelübde. Als Śatakratu, der Götterkönig, dies vernahm, wurde er sehr von Reue ergriffen und suchte bei dem geblübdestrengen Kaśyapa seine Zuflucht. Wie dann der Prajāpati Kaśyapa dies von dem Götterkönige vernahm, begab er sich zu den Vālakhilya's und wünschte ihnen Erfolg bei ihrer Arbeit. 'Ebenso sei es dir' erwiderten ihm jene Sprecher der Wahrheit; zu ihnen sprach dann nach beschwichtigenden Worten der Prajāpati Kaśyapa: 'dieser ist durch das Geheiss eines Brahmanen als Indra der Dreiwelt geschaffen worden, um dieses Indra willen habt Ihr Kasteiung geübt, o Asketen. Nicht möget ihr das Brahmanenwort eitel machen, meine Besten, denn eure Entscheidung habt ihr nicht in eitler Absicht gefasst. Möge denn dieser Indra ein überaus kräftiger und weiser (Indra) der Vögel werden; möget Ihr diesem flehenden Götterkönige Gnade erweisen!' So von Kaśyapa angeredet antworteten ihm die askesreichen Vālakhilya's, nachdem sie Prajāpati, den höchsten Heiligen, verehrt hatten: 'um dieses Indra willen haben wir uns alle abgemüht, o Prajāpati, und wegen Nachkommen hast du dein Unternehmen angefasst; so nimm denn du dieses Resultat unseres Werkes entgegen, und handle du jetzt so, wie du es am besten findest'. Sauti fuhr fort: 'eben zu dieser Zeit hatte die göttliche Tochter Dakṣa's, die schöne, ruhmreiche Vinatā, die sich Kinder wünschte, Askese geübt, indem sie sich fest an ihr Gelübde hielt; jetzt hatte sie sich gebadet und begab sich, von Schönheit strahlend, zur rechten Zeit zu ihrem Gatten; zu ihr sprach da Kaśyapa: 'das Unternehmen, das du, o Göttin, angefasst hast, wird resultatreich werden — du wirst zwei Söhne gebären, grosse Helden, Beherrscher der Dreiwelt. Durch die Askese der Vālakhilya's und zugleich durch meinen Wunsch geboren,

[1] So Nīlakaṇṭha.

werden jene beiden Söhne höchst ausgezeichnet werden, in der Dreiwelt verehrt'. Und weiter sprach zu ihr der ehrwürdige Kaśyapa: 'behüte mit Sorgsamkeit jene grosses verheissende Leibesfrucht! Jene beiden sollen das Herrscheramt über alle Vögel verwalten, die von den Menschen verehrten Helden, die Vögel, fähig jede Gestalt anzunehmen'. Da sprach Prajāpati freundlichen Sinnes zu Śatakratu: 'jene beiden heldenhaften Brüder sollen deine Begleiter sein; von dir soll ihnen kein Schaden zugefügt werden, o Burgbrecher, möge deine Reue vergehen, o Śakra, du wirst der Indra verbleiben. Nicht sollst du weiter in derselben Weise die Sprecher des heiligen Wortes beleidigen, nicht sollst du in Übermut jene verachten, deren Worte wie Donnerkeile, sehr jähzornig sind.' So angeredet ging Indra ohne Frucht zum Gipfel der Dreiwelt; und Vinatā, die ihr Ziel gewonnen, wurde sehr froh. Sie gebar zwei Söhne, Aruṇa und Garuḍa, von ihnen war Aruṇa ein Krüppel und wurde der Vorläufer des Sonnengottes. Den Garuḍa aber weihte Nara[1] zum Königtum unter den Vögeln — dessen überaus grosse Tat wirst du jetzt vernehmen, o Bhṛgusohn'.

I, 32: Sauti fuhr fort[2]: 'als dann, o Brahmanenherr, (das Götterheer) in dieser Weise aufgestellt war, nahte sich Garuḍa, der Vogelkönig, schnell den Göttern. Als jene diesen riesenstarken (Vogel) gewahr wurden, zitterten sie, und alle ihre Waffen schlugen gegen einander. Dort befand sich nun der unermessliche, dem Feuer und Blitz ähnliche Bhaumana[3], der grossmütige Wächter des Soma. Von dem Vogelkönige mit Flügeln, Schnabel und Krallen zermetzelt, ertrug er einen Augenblick den ungleichen Kampf und wurde dann getötet. Mit dem Winde seiner Fittiche wirbelte der Vogel grosse Staubwolken auf; indem er die Welten finster machte, überhäufte er mit dem Staub die Götter. Von jenem Staub überhäuft gerieten die Götter in Betäubung, von dem Staub bedeckt sahen die Somawächter nichts. In dieser Weise verwirrte Garuḍa den dritten Himmel, mit Flügel- und Schnabelschlägen vernichtete er die Götter. Da spornte der tausendäugige Gott eilig den Vāyu an: 'zerstreue jene Staubwolken, das ist dein Amt, o Windgott!' Da trieb der starke Vāyu schnell die Staubwolken auseinander; als es dann hell geworden, bedrängten die Götter den Vogel. Laut schrie der Starke wie eine Donnerwolke

---

[1] Nach Nīlakaṇṭha ist Nara = Hiraṇyagarbha.

[2] Die Geschichte knüpft hier unmittelbar an I, 30 an.

[3] Nach Nīlakaṇṭha soll dies Viśvakarman sein; Bhaumana ist aber offenbar = Bhauvana im Sup.

am Himmel, alle Wesen in Furcht versetzend, wie er von den Göttern verwundet wurde. Der riesenstarke Vogelkönig, der Vernichter der Feinde, flog auf; nach dem Vogel, der sich über den Göttern befand, flogen auf alle Götter zusammen mit Indra, gepanzert, und übersähten ihn mit allerlei Waffen, mit Speeren, Keulen, Wurfspiessen, Holzkeulen, mit glühenden Scheermessern und mit sonnenähnlichen Wurfscheiben. Von allen Seiten mit Haufen von verschiedenen Waffen überhäuft, den Streit zu einem wirren Durcheinander machend zitterte der Vogelkönig gar nicht. Sie im Luftraum gleichsam verbrennend wehte der hellglänzende Sohn der Vinatā mit Flügeln und Brust überall die Götter fort. Auseinandergetrieben, von Garuḍa bedrängt flohen die Götter, von seinem Schnabel und den Krallen verwundet liessen sie viel Blut fliessen. Die Sādhya's zusammen mit den Gandharva's flohen nach Osten, die Vasus begaben sich mit den Rudra's zusammen[1] von dem Vogelkönige bedrängt nach Süden; nach Westen gingen die Āditya's, die Nāsatya's aber nach der nördlichen Himmelsrichtung, das eine Mal aufs andere . . . . .[2] und kämpfend, die sehr starken. Mit dem heldenhaften Aśvakranda und Reṇuka, mit dem Helden Krathana und Tapana, mit Ulūka, Śvasana und Nimeṣa, mit Praruja und Pulina[3] begann der Luftgänger, der König der Vögel Streit. Jene zerspaltete der Sohn der Vinatā mit Flügeln, Krallen und Schnabel wie der erzürnte Śiva[4] beim Ende des Weltalters, eine Geissel der Feinde.[5] Jene sehr starken, sehr kräftigen wurden von ihm in mehrfacher Weise zerhauen; sie glänzten rot, indem sie Blutregen entliessen, wie (abendliche) Wolkenmassen. Nachdem der Vogelkönig jene insgesamt des Lebens beraubt hatte, schritt er nach dem Soma weiter und erblickte überall Feuer; hoch lodernd verhüllte es mit seinen Flammen das ganze Firmament es gleichwie verbrennend, heisstrahlig, von einem grimmigen Winde angefacht. Dann schuf sich der grosse Garuḍa, der fromme, neunzigmal neunzig Munde, trank dann sehr schnell mit diesen Munden Flüsse auf und kehrte mit Schnelle zurück. Das lodernde Feuer nun überhäufte der Vogel,

[1] Die LA. *rudrāḥ* in B ist unanwendbar; in C steht das richtige *rudraiḥ*.

[2] *prekṣamāṇā* muss wohl doch korrupt sein; die richtige LA. vermag ich aber nicht zu entraten.

[3] Nīlakaṇṭha sagt, dass diese neun Yakṣa's seien; nach Sup. 23, 3 ff. sind sie aber Schlangendämonen, worüber weiter z. St.

[4] *pinākī*.

[5] *parantapaḥ* C; *parantapa* in B ist eine Nachlässigkeit, da es nicht an den Brahmanen Śaunaka gerichtet sein kann.

der Bedränger der Feinde, mit den Flüssen; dann schuf er sich eine andere, kleine Gestalt, (nach dem Soma) hervorzudringen wünschend, nach dem er das Feuer zufriedengestellt hatte.'

I, 33: Sauti fuhr fort: 'goldfarbig geworden, flammend wie ein Strahlenhaufen drang der Vogel mit Gewalt hervor wie eine Wassermasse dem Meere entgegen. In der Nähe des Soma erblickte er ein Rad mit messerscharfen Rändern, ein scharfschneidiges, aus Eisen gemachtes, das ewig rotierte; von Aussehen war es wie die glühende Sonne, grimmig, die Somaräuber zerschneidend; es war eine überaus grausige Maschine, von den Göttern gut zusammengefügt. Nachdem der Vogel dessen Inneres betrachtet hatte, flog er rund darum herum; dann flog er zwischen die Speichen hinein, in einem Augenblick seinen Körper zusammenziehend. Und dort unter dem Rade erblickte er zwei Riesenschlangen, glühend wie das lodernde Feuer, mit blitzenden Zungen, sehr stark, mit funkelnden Rachen und Augen, mit Gift in den Blicken, überaus grausig, immer voll Zorn und Hochmut, die da den Soma bewachten. Ihre immer wütenden Augen schliessen sich niemals; wenn jemand nur von einem der beiden erblickt würde, er wäre im Nu zu Asche verwandelt worden sein. Eilig verschloss Suparṇa ihre Augen mit Staub; wie sie ihn nicht erblicken konnten, hieb er überall auf sie los. Auf ihre Körper tretend zeriss sie der Vogel, Vinatā's Sohn, dann eilte er zum Soma hin. Nachdem er den Soma ausgerissen[1] und die Machine[2] losgeschlagen hatte, flog er, der starke, heldenhafte Sohn der Vinatā eilig auf. Ohne ihn zu trinken holte der Vogel den Soma und entfloh eilig, ohne Ruhe flog er hin, die Sonnenglut vermeidend. Im Himmelsraum begegneten sich dann der Sohn der Vinatā und Viṣṇu, und Nārāyaṇa war mit seiner Tat, wobei er keine Gier gezeigt hatte[3], sehr zufrieden. Dann sprach der keinem Wechsel unterworfene Gott zu dem Vogel: 'ich gewähre dir einen Wunsch'; der Vogel aber wünschte: 'mag ich über dir[4] meinen Platz haben'. Und ferner noch sprach er zu Nārāyaṇa dieses Wort: 'möchte ich

---

[1] Die Vorstellung vom Soma ist hier wie anderswo nicht klar. Nīlakaṇṭha fasst es so auf, als ob es sich um einen Krug voll Soma *(amṛtakumbha)* handelte; dagegen spricht aber *samutpāṭya,* was eher auf die Somapflanze deuten würde; andrerseits heisst es sofort nachher 'ohne ihn zu trinken' *(apītvā)* u. s. w.

[2] Das Messerrad.

[3] Indem er ja nicht selbst vom Soma trank.

[4] Nämlich auf seiner Standarte (*upari dhvaja ity arthaḥ* Nīl.).

ohne den Soma nicht alternd und unsterblich sein' — 'So sei es' antwortete da Viṣṇu dem Sohne der Vinatā; nachdem nun Garuḍa die Erfüllung jener Wünsche entgegengenommen, sagte er zu Viṣṇu: 'ich möchte auch dir einen Wunsch gewähren, möge der Ehrwürdige nur wählen!' Da erwählte sich Viṣṇu den starken Garutmant zum Reittier und machte sich eine Standarte, der Ehrwürdige, (indem er) zu ihm (sagte): 'da oben wirst du deinen Platz haben'. Indem der Vogel zu dem Gotte: 'so sei es' sprach, flog er eilig weiter, den Wind an Schnelle übertreffend, der pfeilschnelle. Auf Garuḍa, den besten, vornehmsten der Vögel, wie er den Soma raubend dahinflog, schleuderte Indra im Zorn seinen Donnerkeil; Garuḍa aber, der Vogelkönig, wie er von dem Keile betroffen wurde, sprach mitten im Kampfgeschrei[1] leise lächelnd mit sanfter Stimme zu Indra: 'dem Heiligen werde ich Ehre erweisen, aus dessen Gebein der Keil verfertigt ist, und dem Keile und sogar dir, o Śatakratu. Diese eine Feder lasse ich fallen, dessen Ende du nicht erwischen wirst, von dem Niederfallen des Keiles bin ich ja nicht in geringstem Grade beschädigt worden.' Indem der Vogelkönig dies sagte, liess er die Feder fallen; alle Wesen freuten sich, wie sie die wunderschöne Feder fallen sahen, und gaben dem Garutmant Namen, indem sie auf die Feder hinzielten: 'der Schöngefiederte *(suparṇa)* soll dieser heissen'. Wie nun der tausendäugige Burgbrecher dieses grosse Wunder gesehen, dachte er: 'ein grosses Wesen fürwahr muss dieser Vogel sein' und sprach: 'deine Kraft wünsche ich kennen zu lernen, die höchste, unübertreffliche, und mit dir, o bester der Vögel, wünsche ich eine Freundschaft ohne Ende'.

I, 34: Garuḍa antwortete: 'Freundschaft sei zwischen mir und dir, wie du es wünschest, o Burgbrecher; meine Kraft aber lerne zu kennen, die grosse, nicht zu bezwingende; Leute von gutem Benehmen heissen es freilich nicht gut, dass man selbst seine Kräfte und seine Tugenden preist, o Śatakratu. Nachdem ich aber Freundschaft geschlossen werde ich von dir, o Freund, befragt antworten — denn ganz ohne Grund[2] darf Selbstlob nicht ausgesprochen werden. Die Erde mit Bergen und Wäldern, mit Ozeanen und Wassern würde ich auf einem Flügel tragen, sogar wenn du dich daran hängtest, o Śakra. Oder auch würde ich alle Welten mit Totem und Lebendem, wären sie zusammengeballt,

[1] *ākrande kalakale* Nīlakaṇṭha.

[2] Nīlakaṇṭha fügt zu: *nimitte raṇabhūmau śatroḥ purastād ātmastāvo 'pi kartavya iti bhāvaḥ.*

ohne müde zu werden, tragen können — wisse, dass meine Kraft so gross ist!'

Sauti fuhr fort: 'Indra aber, der höchste aller Herrscher, der Götterkönig, der sich um das Wohl der Welt kümmerte, sprach zu dem Helden, der so redete: 'so wie du es gesagt hast, glaube ich dir alles; nimm also jetzt meine höchste Freundschaft im Empfang! Da du ja den Soma nicht brauchst[1], so gib ihn mir! denn jene Wesen würden uns beschädigen, denen du ihn spenden würdest.' Garuḍa antwortete: 'mit Rücksicht auf ein bestimmtes Ziel wird dieser Soma von mir weggeführt, nicht aber werde ich ihn irgend jemandem zum Trinken verschenken. Wo ich ihn gerade niedersetzen werde, o Tausendäugiger, davon nimm du ihn eilig weg, du Herr der Dreiwelt.' Śakra antwortete: 'mit dem Worte bin ich zufrieden, das du geäussert hast, o Vogel; welchen Wunsch du hegst, nimm von mir seine Erfüllung entgegen, o höchster der Vögel!' So angeredet erwiderte er, indem er sich der Söhne der Kadrū und des wegen der Sklaverei seiner Mutter begangenen Frevels erinnerte, folgendes: 'wo ich doch alles vermag, werde ich dein Verlangen erfüllen; nur möchten, o Śakra, die kräftigen Schlangen meine Nahrung sein'. Der Vernichter der Dämonen antwortete 'jawohl' und ging nach ihm zu dem Gotte der Götter, dem grossen Hari, dem Herrn der Yogin's. Auch jener stimmte dem zu, was Garuḍa gesagt hatte; dann äusserte ferner der hehre Herr der dreiunddreissig folgendes Wort: 'ich werde den (von dir) niedergelegten Soma holen' so rief er ihm nach.

Dann begab sich Suparṇa eilig zu seiner Mutter. Er rief mit der freudigsten Stimme zu allen Schlangen folgendes: 'diesen von mir gebrachten Soma werde ich Euch auf dem Kuśagrase vorlegen. Badet Euch! legt glückverheissende Sachen an! nehmet daran Teil, o Schlangen! . . . .
. . . .[2]
und von heute an sei meine Mutter frei von Sklaverei; wie jenes Wort von Euch geäussert wurde, so ist es von mir erfüllt worden. Da gingen die Schlangen zum Baden, nachdem sie ihm gesagt: 'so sei es!' Śakra aber riss den Soma an sich und kehrte zum höchsten Himmel zurück. Da kamen die Schlangen, nach Soma lüstern, nachdem sie gebadet und gebeten, froh, mit glückverheissenden Sachen behängt, zu dem Platze zurück, wo der Soma auf

[1] Weil ihm Viṣṇu ja ohne Genuss des Soma Unsterblichkeit verliehen hatte.

[2] Eine Zeile ist mir unverständlich.

das Kuśabett gelegt worden war. Da aber die Schlangen sahen, dass er weggenommen und dass ihr Frevel[1] gerächt worden war, da beleckten sie die Grashalme, indem sie dachten: 'hier war der Platz des Soma'. Wegen dieser Tat wurden die Zungen der Schlangen gespalten; und die Darbhagräser wurden wegen der Berührung mit dem Soma reinigend. So wurde der Soma von ihm, dem grossen Garuḍa, geraubt und wieder zurückgebracht, und die Schlangen wurden doppelzüngig gemacht. Und Suparṇa, der sich sehr freute, verweilte mit seiner Mutter dort im Walde; Schlangenverzehrer, von den Vögeln als der höchste gepriesen, mit unermesslichem Ruhm erfreute er die Vinatā'. [Śravaṇaphala].

Eine weitläufigere Diskussion des Inhalts des eben angeführten MBh.-Abschnittes kann erst im Verein mit der Behandlung des Suparṇādhyāya durchgeführt werden, und zwar deswegen weil das Epos offenbar hier der älteren Quelle gefolgt ist und infolgedessen öfters den einzigen Wegweiser durch die fast undurchdringlichen Schwierigkeiten des Suparṇādhyāya bietet. Zudem muss im letzten Kapitel, wo ich über die Entstehung und Entwicklung der Suparṇasage in einem Zusammenhang zu handeln versuchen werde, der epische Text — der doch das ausführlichste Dokument für unser Studium jener Sage bildet — auch berücksichtigt werden. Deswegen sollen hier nur die Hauptpunkte des MBh.-Abschnittes der grösseren Übersichtlichkeit wegen kurz zusammengefasst werden.

Im Gegensatz zu dem Verhältnis, das noch im ŚBr. waltete, dass die Geschichte von Kadrū und Vinatā *(vyākhyānaṃ sauparṇikādravam)* nur in ziemlich losem Zusammenhang mit der vom Somaraub stand[2], sind hier wie im Suparṇādhyāya beide Sagen fest und unaflöslich in einander geschlossen worden. Dass dies aber — trotzdem die Sage von Kadrū und Vinatā unzweifelhaft eine sehr alte ist — kaum ein ursprünglicher Zug sein kann, scheint der Rigveda zu beweisen, wo jedenfalls bis jetzt keine Spuren der Kadrū-Sage aufgefunden worden sind. Dies mag aber später näher ausgeführt werden.

Kadrū und Vinatā sind Töchter des Prajāpati — darunter wird offenbar Dakṣa zu verstehen sein[3] — und an den Prajāpati Kaśyapa vermählt, der ihnen auf ihren Wunsch gewährt, dass Kadrū 1000 Schlangen, Vinatā aber zwei mächtigere Söhne ge-

[1] Nämlich der Betrug an Vinatā.

[2] Vgl. oben p. 162 f.

[3] Dies geht zur Genüge aus MBh. I, 2520 f. u. a. Stellen hervor, vgl. weiter im nächsten Kapitel.

bären soll. Die beiden legen Eier, woraus nach 500 Jahren Schlangen hervorkriechen; Vinatā aber öffnet eins ihrer Eier, woraus dann der nur halbfertige Aruṇa hervorkommt, der seiner Mutter flucht, dass sie Sklavin werden würde, bis ihr zweiter Sohn sie befreien wird[1]; dieser wird dann Wagenlenker der Sonne. Nach noch 500 Jahren wird Garuḍa geboren.[2]

[Die Abschnitte I, 17—19 enthalten die Sage von der Quirlung des Ozeans, die offenbar mit der Suparṇasage von Anfang an nichts zu tun hatte und aus ganz losen Gründen darin eingestopft worden ist].[3]

Demnach folgt dann die eigentliche Geschichte, die durch die Wette zwischen Kadrū und Vinatā eingeleitet wird. Beide erblicken das Pferd Uccaiḥśravas, Vinatā behauptet nun, es sei ganz weiss, Kadrū aber, sein Schweif sei schwarz; durch Drohungen veranlasst sie einige der Schlangen, sich in schwarze Schweifhaare zu verwandeln und gewinnt dadurch die Wette. [Die bei dieser Gelegenheit vorkommenden wiederholten Beschreibungen des Ozeans sind natürlich spätere Zutat]. Vinatā wird nun die Sklavin der Kadrū; einige Zeit nachher kommt Garuḍa aus dem Ei hervor.[4] [Die Geschichte von Sūrya und Rāhu in I, 24 ist unursprünglich und hatte wohl von Anfang an mit Aruṇa als Wagenlenker der Sonne nichts zu tun]. Vinatā und Garuḍa bringen die Schlangen nach einer Insel im Meere, wobei sie von der Sonnenglut beinahe verbrannt werden. Kadrū preist den Indra in einem Hymnus, dieser lässt Regen fallen und erquickt die Schlangen. Diese werden von Garuḍa anderswohin geführt und erzählen ihm, dass er sich und seine Mutter durch Herbeiholen des Soma erlösen kann.

Nun will Garuḍa den Soma sofort holen, sieht sich aber zuerst nach Nahrung um. Vinatā rät ihm, die am Ozean lebenden Niṣāda's zu verzehren; jedoch darf er keinem Brahmanen Schaden zufügen. Garuḍa handelt nach ihrem Rat, fühlt sich aber immer noch hungrig. Er erblickt seinen Vater Kaśyapa, der ihm die Anweisung gibt, die an einem See lebenden Riesenelefanten und

---

[1] Dass Aruṇa seiner Mutter fluchte wird in Sup. 3, 4 erwähnt, wo aber der Inhalt des Fluches nicht vorkommt. Das scheint darauf zu deuten, dass hier im Sup. späterer Zusatz vorliegt.

[2] Dies nochmals in I, 23 (dort wohl besser am Platz).

[3] Über das Alter dieser Sage wird im letzten Kapitel gehandelt werden.

[4] Es fragt sich, ob nicht dies der ursprüngliche Gang der Sage sein kann; darüber weiter im nächsten Kapitel.

Riesenschildkröte zu verzehren. [Die Vorgeschichte jener beiden Wesen]. Garuḍa erfasst die beiden Monstra und trägt sie nach dem Baume Rauhiṇa, um sie dort zu verzehren. Der Ast, auf den er sich niederlassen will, bricht; Garuḍa erfasst ihn, fliegt nach dem Gandhamādana und lässt dort die am Aste hängenden Vālakhilya's herunter, wirft ihn weg und frisst die beiden Ungetüme auf.

Im Himmel zeigen sich unheilverkündende Zeichen; Bṛhaspati erzählt den Göttern, dass Garuḍa den Soma rauben werde, worauf sie sich rüsten. Indra habe einst beim Opfer Kaśyapa's die Vālakhilya's verhöhnt, worauf jene ihm fluchten, dass er einem anderen Indra unterwürfig sein sollte. Infolge der Bitte Kaśyapa's wird der Fluch dahin geändert, dass die Söhne K:s Herrscher der Vögel werden sollen.

Garuḍa fliegt zum Himmel empor, besiegt die Götter, beseitigt alle Hindernisse und raubt den Soma, ohne ihn aber zu trinken. Er wird Freund des Viṣṇu; Indra sucht ihn mit dem *vajra* zu töten, er lässt aber nur aus eigenem freiem Willen eine Feder fallen.[1] Indra schliesst mit ihm einen Verbund, und Garuḍa verspricht ihm, den Soma unvermindert zurückzugeben. Während nun Garuḍa die Schlangen, denen der Soma auf Kuśagräsern vorgesetzt war, auffordert, vor dem Geniessen desselben ein rituelles Bad zu nehmen, raubt Indra den Trank und führt ihn zum Himmel zurück. Die Schlangen lecken die Kuśagräser und werden dadurch doppelzüngig.

Damit sind wir vorläufig mit dem Mahābhārata fertig; ehe ich aber zur Behandlung des Suparṇādhyāya selbst übergehe, soll hier auch eine Stelle des Rāmāyana, worin eine Episode der Suparṇasage kurz gestreift wird, im Vorübergehen berücksichtigt werden.

In Rām. III, 35, 1 ff.[2] wird geschildert, wie Rāvaṇa nach Anhören der Schilderung der Śūrpaṇakhā seinen Wagen besteigt und zum Ufer des Ozeans fährt, um den Büsser Mārīca zu besuchen. Bei der Beschreibung der Sachen, die er am Gestade des Meeres erblickt, folgt dann auch in III, 35, 27—36 die des Baums Subhadra:

[1] Aus dieser Episode — wie auch aus dem Suparṇādhyāya — geht zu Genüge hervor, dass schon zu jener Zeit Indra weit auf dem Wege zu der lächerlichen Rolle, die ihm in den buddhistischen Schriften zu Teil wird, gegangen war, während Viṣṇu ihn vollständig von seiner hohen Stellung verdrängt hatte.

[2] Vgl. die Konkordanz bei Jacobi Rāmāyaṇa p. 229.

tatrāpaśyat sa meghābhaṃ nyagrodham munibhir vṛtam // 27 //
samantād yasya tāḥ śākhāḥ śatayojanam āyatāḥ /
yasya hastinam ādāya mahākāyaṃ ca kacchapam // 28 //
bhakṣārthaṃ garuḍaḥ śākhām ājagāma mahābalaḥ /
tasya tāṃ sahasā śākhām bhāreṇa patagottamaḥ // 29 //
suparṇaḥ parṇabahulām babhañjātha mahābalaḥ /
tatra vaikhānasā māṣā vālakhilyā marīcipāḥ // 30 //
ājā babhūvur dhūmrāś ca saṃgatāḥ paramarṣayaḥ /
teṣāṃ dayārthaṃ garuḍas tāṃ śākhāṃ śatayojanām // 31 //
bhagnām ādāya vegena tau cobhau gajakacchapau /
ekapādena dharmātmā bhakṣayitvā tadāmiṣam // 32 //
niṣādaviṣayaṃ hatvā śākhayā patagottamaḥ /
praharṣam atulaṃ lebhe mokṣayitvā mahāmunīn // 33 //
sa tu tena praharṣeṇa dviguṇīkṛtavikramaḥ /
amṛtānayanārthaṃ vai cakāra matimān matim // 34 //
ayojālāni nirmathya bhittvā ratnagṛhaṃ varam /
mahendrabhavanād guptam ājahārāmṛtaṃ tataḥ // 35 //
taṃ maharṣigaṇair juṣṭaṃ suparṇakṛtalakṣaṇam /
nāmnā subhadraṃ nyagrodhaṃ dadarśa dhanadānujaḥ // 36 //

'Dort erblickte er einen wolkengleichen Nyagrodhabaum, von Heiligen umgeben (oder: erfüllt)[1], dessen Äste sich nach allen Richtungen hundert Meilen weit ausbreiteten. Den Elefanten mitbringend und die riesenhafte Schildkröte begab sich der starke Garuḍa zu dessen Ast, um sie zu verzehren. Suparṇa aber, der starke Vogelkönig, zerbrach damals auf eins jenen blatterfüllten Ast durch seine Schwere. Dort hatten sich die bohnengrossen[2] Vaikhānasa's, die von Sonnenstrahlen lebenden Vālakhilya's, die Āja's und Dhūmra's, die grossen Heiligen, gesammelt. Aus Mitleid mit ihnen nahm Garuḍa eilig jenen hundertmeiligen, abgebrochenen Ast auf und die beiden, Elefant und Schildkröte, hielt er, der Fromme, mit einer Kralle fast; nachdem der Beste der Vögel jene Nahrung verzehrt hatte, tötete er mit dem Aste das

[1] Warum HERTEL WZKM. XXIII, 322 das Wort *vṛtam* speziell unterstrichen hat, verstehe ich gar nicht; aus diesem Worte geht jedenfalls nicht hervor, ob sich die Heiligen unter oder auf dem Baume befanden. Ebensowenig scheint mir *tatra* in V. 30 zu beweisen. Auf die Frage über das Verhalten des Rām. zum Sup. und MBh. komme ich im nächsten Kapitel zurück.

[2] Anders kann wohl *māṣāḥ* hier nicht gedeutet werden. Dass *māṣa* hier wie bei späteren Lexicographen (Trik. Hem.) 'Dummkopf' bedeuten sollte, dafür kann ich einen Grund nicht ausfindig machen. Vgl. auch die v. l. *māṣaprastha* (für *vāna*°) bei HOPKINS Epic Mythology p. 177.

Niṣādavolk und erfuhr die höchste Freude, nachdem er die grossen Heiligen losgelassen hatte.[1] Durch jene Freude fürwahr wurde seine Kraft verdoppelt; er, der Kluge, richtete auf das Herbeiholen des Soma seinen Sinn. Nachdem er die Eisengitter zerrissen und das schöne Juwelenhaus zerspaltet hatte, raubte er aus der Behausung des Indra den versteckten Soma. Der Sohn des Dhana und der Dānu erblickte jenen Nyagrodha, namens Subhadra, der von den Schaaren der Heiligen geliebt, vom Suparṇa mit einem Merkmale versehen worden war.[2]'

Wie sich diese Version zu denen des Suparṇādhyāya und des Mahābhārata verhält, werde ich unten weiter untersuchen; jedenfalls hat HERTEL[3] seine Behauptung, dass das Rāmāyaṇa eine andere Quelle als den Suparṇādhyāya voraussetzt, die m. E. nur teilweise zutreffend sein kann, nicht näher begründet, weshalb ich etwas ausführlicher darauf eingehen muss.

Die Bruchstücke oder Anspielungen auf die Suparṇasage, die sich in der Purāṇa-[4] und Kāvyaliteratur[5] oder anderswo finden, berücksichtige ich hier nicht, da sie m. W. absolut kein neues Material bringen und somit für die Rekonstruktion des Suparṇādhyāya ohne jeden Wert sind. Nachdem nun die vorbereitenden Untersuchungen als abgeschlossen angesehen werden dürfen, gehe ich im nächsten Kapitel auf den eigentlichen Gegenstand meiner Untersuchung, den Suparṇādhyāya selbst, ein.

---

[1] Rāma freilich scheint gelesen zu haben: *mokṣayitvā vadhān munīn* 'nachdem er die Heiligen vom Tode befreit hatte'.

[2] Nämlich durch die Losbrechung des Astes (Rāma).

[3] WZKM. XXIII, 322.

[4] Vgl. z. B. Bhāg. P. VI, 6, 21 ff.

[5] Eine sehr deutliche Anspielung auf den Trug der Kadrū und der Schlangen z. B. bei Māgha Śiś. XII, 43. Einige Abweichungen in der Geschichte von Kadrū und Vinatā, die aber im grossen und ganzen sehr unbedeutend sind, finden sich in KSS. XII, 136 ff.; XXII, 181 ff.

IV.

Der Suparṇādhyāya.

Der Suparṇādhyāya, dessen Text zum Teil äusserst mangelhaft überliefert ist[1], besteht in seiner jetzigen Gestalt aus 165 Versen, wobei dann die Anukramaṇī in 1, 5 (und die Oratio soluta in 5, 3 b) mit eingerechnet werden.[2] Dass sich aber in dieser Verszahl viele Interpolationen und spätere Zutaten finden, ist a priori kaum zu bezweifeln, wenn man den Zustand des Textes auch nur flüchtig betrachtet, und wird später im Einzelnen zur Behandlung aufgenommen werden. Hier handelt es sich aber zunächst darum, die metrischen u. a. Verhältnisse des Textes, sowie er uns jetzt vorliegt, etwas näher zu behandeln, ehe wir uns auf die kritische Behandlung jedes einzelnen Verses einlassen können. Zudem sind die Vorarbeiten gerade über Metrik u. s. w. unseres Textes äusserst dürftig und schränken sich m. W. auf ein paar kürzere Andeutungen bei OLDENBERG[3] und HERTEL[4] ein.

Die 165 Verse des Suparṇādhyāya sind auf 15 *sūkta's* und 31 *varga's* aufgeteilt. Von diesen fallen auf 12 *sūkta's* je zwei *vargas;* nur umfassen *sūkta* I und XV je drei *varga's,* während II nur einen zählt, was wahrscheinlich einfach unrichtig ist, da *varga* 3 und 4 offenbar ganz nahe zusammengehörig sind.[5] Nun stimmt zu diesem Sachverhältnisse die Anukramaṇī in 1, 5, die

---

[1] Andere Handschriften als die von GRUBE benutzten, scheint es nicht zu geben; in allen von mir im India Office Library zu Rat gezogenen Katalogen habe ich jedenfalls keine gefunden.

[2] Wenn GRUBE Suparṇādhyāya p. XV 'centum sexaginta quatuor' Verse angibt, so hat er wohl diese ausgeschlossen.

[3] ZDMG. XXXVII, 74 ff. In seiner trefflichen Arbeit 'Zur Geschichte der Triṣṭubh' (GN. 1915, pp. 490–541) hat OLDENBERG leider den Suparṇādhyāya nicht berücksichtigt.

[4] WZKM. XXIII, 324 ff.

[5] Vgl. HERTEL WZKM. XXIII, 329 A. 1.

die Anzahl der *varga's* als 31 angibt, nicht aber 1,1, wo es heisst:

sauparṇāni pavitrāṇi sūktāny ekādaśābhyaset |,

und wo also die Zahl der *sūkta's* als 11 anstatt 15 angegeben wird. Freilich hat OLDENBERG, und nach ihm auch HERTEL[1], diesen Vers wie überhaupt den ganzen ersten *varga* für unecht erklärt; keiner von ihnen hat aber mit einem einzigen Worte den Widerspruch zwischen 1, 1 und dem jetzigen Tatbestand zu lösen gesucht. Es muss doch wohl klar sein, dass wenn auch der fragliche Vers — wie ich gern zugebe — späteren Ursprungs ist, dessen Verfasser doch nicht derart nachlässig gewesen sein kann, dass er sich nicht wenigstens über die Anzahl der *sūkta's* einen Begriff bildete. Die einzige Schlussfolgerung, die man m. E. aus 1, 1 ziehen kann, ist folglich die, dass dieser Vers die Vermutung, der Suparṇādhyāya sei ziemlich weitläufigen Interpolationen und Umarbeitungen ausgesetzt gewesen, stützt.[2]

Eine derartige Vermutung wird noch weiter durch 1, 5 und 31, 2 unterstützt. An ersterer Stelle wird ausdrücklich gesagt, dass das Metrum des Gedichtes Triṣṭubh ist, in 31, 2 wiederum heisst es von Garuḍa:

sa me stutaś chandasā traiṣṭubhena u. s. w.

Also sollte das Gedicht nach diesen Angaben vollständig in Triṣṭubh abgefasst sein, was ja aber durchaus nicht der Fall ist. Wenn wir von der in 1, 2 erscheinenden Vasantatilakā absehen, finden sich neben den freilich weit zahlreicheren Triṣṭubh's in unserem Gedichte eine gar nicht unbedeutende Anzahl von Śloka's, von denen man es doch erwartet hätte, sie wären in der Anukramaṇī erwähnt worden. An Triṣṭubh's gibt es im ganzen Gedicht 110, von denen aber natürlich manche korrupt und in irgendwelcher Weise über- oder unterzählig sind, worüber sofort näher gesprochen werden wird. Daneben bestehen die Verse 5, 1; 20, 4; 29, 1 und 30, 3 zur Hälfte aus Triṣṭubh, während die andere Hälfte einem Śloka gehört; endlich fängt der Vers 29, 4 mit dem Halbpāda eines Śloka an, während die übrigen drei in Triṣṭubh abge-

[1] WZKM. XXIII, 329.

[2] Im grossen und ganzen nähere ich mich weit mehr der Auffassung OLDENBERG's in Bezug auf Athetierung von Versen als der HERTEL's, der geneigt ist, fast alles für echtes Gut aufzunehmen. Das Einzelne unten.

fasst sind, und von 29, 5 können nur a und b als vollständig betrachtet werden, während c einen katalektischen *pāda* bildet, von d endlich nur ein Fragment vorliegt. Von Śloken gibt es nun 46, die vollständig sind, während 5, 1. 3[1]; 20, 4; 29, 1 und 30, 3 Hälften, 29, 4 widerum $^1/_4$ eines Śloka enthalten. Weniger als ein Drittel und mehr als ein Viertel des ganzen Gedichtes bestehen also aus Śloken, und es kommt einem höchst sonderbar vor, dass dies Verhältnis in der Anukramaṇī mit keinem Worte namhaft gemacht worden ist.

Im grossen und ganzen verhält es sich so, dass auf jeden *sūkta* zwei *varga's*, auf jedem *varga* wiederum fünf Verse kommen, obgleich diese Regel vielfach durchbrochen worden ist. Nehmen wir nun die Tatsache, dass in 1, 1 die Anzahl der *sūkta's* auf elf angegeben wird, mit derjenigen, dass die Gesamtzahl der Triṣṭubh's etwas mehr als 110 beträgt, zusammen, dann könnte man sich zu der Annahme verleitet fühlen, dass es einmal ein Suparṇagedicht gegeben hat, das einzig und allein in Triṣṭubh abgefasst war, elf *sūkta's* zählte, und wo auf jedem *sūkta* zehn Verse — oder zwei *varga's* von je fünf Versen — kamen.[2] Es soll aber sofort gesagt werden, dass eine solche Hypothese vorläufig nur ein schöner Traum bleibt, und dass sich mit Hülfe unseres jetzigen Materials eine derartige Anordnung niemals wird herstellen lassen. Obwohl nämlich ganz unzweifelhaft unter den Śloka's sich manche finden, die aus guten Gründen entfernt werden können, die Triṣṭubh's wiederum im grossen und ganzen ziemlich sicher echt sind, können doch nicht ganz ohne weiteres *alle* Śloka's athetiert und andrerseits *alle* Triṣṭubh's ausnahmslos und unverändert erhalten werden. Der Hoffnung, einen 'Ur-Suparṇādhyāya' widerherzustellen, dürfen wir uns nicht hingeben, müssen aber versuchen soweit möglich aus dem vorliegenden Material einen lesbaren und begreiflichen Text zu Stande zu bringen.[3]

Von Triṣṭubh's gibt es in unserem Texte zusammen 454 *pāda's;* von diesen ist nur ein Bruchteil — 155, also etwa ein

[1] Die zweite Hälfte von 5, 3 besteht aus einer oratio soluta.

[2] Nach GRUBE Suparṇādhyāya p. XV wird im Komm. zu Kauṣ. Br. XVIII, 4 ein Suparṇagedicht von 103 Anuṣṭubhversen erwähnt, das natürlich mit unserem Suparṇādhyāya nichts zu tun haben kann. Auch der Komm. zu Śāṅkh. Śr. S. IX, 20, 4 gehört nicht hierher.

[3] Dem Versuch HERTEL's WZKM. XXIII, 329 ff., den Suparṇādhyāya für fast vollständig klar und frei von Dunkelheiten zu erklären, kann ich leider nicht beistimmen. Jedenfalls hat HERTEL diese Behauptung durch seine eigene Übersetzung schlecht unterstützt.

Drittel — von OLDENBERG[1] untersucht worden und zwar nur in Bezug auf den Typus, dem die Silben 5—7 gehören. Ich habe das gesamte Material durchgenommen, und zwar sowohl in Bezug auf die eben erwähnten Silben wie auch auf den Platz der Cäsur, ob diese nach der 4. oder der 5. Silbe liegt. Die Resultate gebe ich vorläufig hier, um dann den Versuch zu machen, aus ihnen einige Schlussfolgerungen zu ziehen:

1) **Cäsuren.**

α) *Cäsur nach der 4. Silbe.*

1, 3 d; 2, 1 d; 2 b c; 3, 5 b d; 5, 1 a b; 4 b c; 5 c; 6, 4 c d; 5 b d; 7, 1 a b c; 4 a d; 8, 1 b d; 2 c; 3 d; 4 d; 9, 2 c; 3 a b; 4 a b d; 5 a b c; 10, 2 a; 4 c d; 11, 1 c d; 3 c d; 4 a c d; 6 c; 12, 2 a; 3 b c; 4 d; 5 a b c; 13, 1 a b c d; 2 a b c; 3 b; 4 a c d; 5 a b c; 14, 1 a b c; 2 a b d; 3 a b; 4 a; 5 b; 15, 3 a; 5 a b c d; 16, 2 b d; 4 a c d; 5 a d; 17, 1 b d; 2 a b c d; 5 a b d; 18, 1 b; 19, 1 b; 2 a d; 3 b d; 4 a; 5 a b c d; 6 a; 20, 1 c; 4 c d; 21, 2 c d; 3 a b; 4 c d: 22, 2 a c d; 3 b; 4 a b d; 5 a c; 23, 1 b; 2 a b; 3 a d; 4 a b c d; 5 a b c d; 6 a d; 24, 1 c; 2 a c; 3 a d; 25, 1 a c d; 2 a; 3 a c d; 4 a; 5 b; 26, 1 d; 2 a; 3 a b; 4 d; 5 a b d; 27, 1 c; 2 a c d; 3 b c d; 28, 2 a b c d; 29, 2 a; 5 a; 30, 1 a b; 2 c; 4 b; 5 a d; 6 b d; 31, 1 a b c; 2 a d; 3 c d.
= 192.

β) *Cäsur nach der 5. Silbe.*

1, 3 a c; 2, 1 a b c; 2 a d; 3, 5 a c; 5, 4 a d; 5 a b d; 6, 1 a c d; 3 a b c d; 4 a b; 5 a c; 7, 1 d; 3 a b c d; 4 b c; 5 a b d; 8, 1 a c; 2 a d; 3 a b; 4 a b c; 5 a b c d; 9, 1 a b d; 2 a b d; 3 c d; 10, 2 b c d; 4 a b; 11, 1 a b; 3 a b; 4 b; 6 a b d; 12, 1 a b c d; 2 c d; 3 a d; 4 a b c; 5 d; 13, 3 a c; 4 b; 5 d; 14, 1 d; 2 c; 3 c d; 4 d; 5 a c d; 15, 3 b c d; 16, 2 a c; 4 b; 5 b c; 17, 1 a c; 4 b c d; 5 c; 18, 1 a c d; 19, 1 a c; 2 b c; 3 a c; 4 b c; 6 b c d; 20, 1 a b d; 2 b c d; 21, 1 a c d; 2 a b; 3 c d; 4 a b; 22, 1 a b c d; 2 b; 3 a c d; 4 c; 5 b d; 23, 1 a c d; 2 c d; 3 c; 6 b c; 24, 1 a b d; 2 b; 3 b c; 25, 1 b; 2 b c d; 3 b; 4 b c d; 5 a c; 6 a b c d; 26, 1 a b c; 2 b c; 3 c d;

[1] ZDMG. XXXVII, 74 f.

4 a b c; 5 c; 27, 1 a b d; 2 b; 3 a; 4 a b c d; 5 a c d; 28, 1 a b c d; 29, 1 c d; 2 b c d; 4 c d; 5 b; 6 a d; 30, 1 c d; 2 a b d; 3 a; 4 a c d; 5 b c; 6 a c; 7 a b c d; 31, 1 d; 2 b c; 3 a.

= 233.

γ) *Ohne Cäsur.*

1, 3 b; 6, 1 b; 7, 5 c; 8, 2 b; 3 c; 9, 1 c; 4 c; 5 d; 12, 2 b; 13, 2 d; 3 d; 14, 4 b c; 17, 4 a; 19, 1 d; 4 d; 20, 2 a; 21, 1 b; 23, 3 b; 24, 2 d; 3 d; 25, 5 d; 26, 2 d; 27, 5 b; 29, 4 b; 6 b c; 30, 3 b; 31, 3 b.

= 29.

Also 192 + 233 + 29 = 454 *pāda's;* von diesen haben etwas mehr als die Hälfte die Cäsur nach der fünften, während jene *pāda's,* die die Cäsur nach der vierten Silbe aufzeigen, beträchtlich weniger als die Hälfte der gesamten Anzahl ausmachen. Cäsurlos sind nur zwischen $^{1}/_{15}$ und $^{1}/_{16}$ der *pāda's.*

Wir gehen dann zur Frage nach dem Aussehen der Silben 5—7 über. Da finden sich die folgenden Typen und zwar an den folgenden Stellen:

— ⏑ ⏑ 1, 3 a b c d; 2, 1 a b; 2 a c d; 3, 5 a c; 5, 1 a; 5 a d; 6, 1 b c; 3 a b d; 4 a b; 5 b; 7, 1 a b; 3 b c; 4 c d; 5 c d; 8, 1 a; 2 a b c d; 3 a b c; 4 b c; 5 b c d; 9, 1 b c d; 2 b d; 3 c d; 4 a; 10, 2 a c; 4 b; 11, 1 a b; 3 b; 6 a b; 12, 1 a b c; 2 b d; 3 a c; 13, 2 b d; 3 a; 5 d; 14, 1 d; 2 c; 3 b c; 4 d; 5 a; 15, 3 b c d; 16, 2 a; 4 b; 5 b c; 17, 1 a c; 4 a b d; 5 a b c; 18, 1 a c; 19, 1 a c d; 2 c; 3 a b c; 4 a b; 5 a c d; 6 a b c d; 20, 1 d; 2 a d; 21, 1 b c d; 3 c d; 4 a b; 22, 1 a b c d; 3 a b c; 23, 1 a b d; 2 a c d; 3 c; 6 b c; 24, 1 d; 2 b d; 3 b c; 25, 2 c d; 4 c d; 5 a c d; 6 a b c; 26, 1 a b c; 2 b c d; 3 d; 4 a c d; 27, 1 a b c d; 3 b; 4 a d; 5 a b c d; 28, 1 a b c d; 2 c; 29, 1 c d; 2 b c d; 4 c d; 5 c; 6 a b c d; 30, 1 c d; 2 a b d; 3 b; 5 a b; 7 b c; 31, 2 b c; 3 a.

= 201.

⏑ ⏑ ⏑ 2, 1 c; 3, 5 d; 5, 4 a d; 5 b c; 7, 1 d; 3 a d; 4 b; 5 a; 8, 1 c d; 4 a; 5 a; 9, 1 a; 2 a c; 4 b; 10, 2 b d; 4 a; 11, 3 a; 4 b d; 6 d; 12, 1 d; 2 c; 4 a b c; 13, 3 c;

4 b; 5 b; 14, 1 c; 3 d; 4 a; 16, 2 c; 17, 4 c; 5 d; 19, 2 b; 3 d; 4 c; 20, 1 a; 2 c; 21, 1 a; 2 a b c; 22, 2 a b c; 3 d; 5 b c; 23, 3 d; 4 d; 5 d; 6 d; 24, 1 a b; 25, 1 a b c d; 2 a b; 3 a b c d; 4 a b; 6 d; 26, 1 d; 3 c; 4 b; 27, 2 a b c; 3 a d; 4 b; 28, 2 d; 30, 3 a; 4 a; 6 b; 31, 1 d.

= 88.

⏑ ⏑ — 2, 1 d; 2 b; 5, 1 b; 4 c; 6, 1 d; 4 c; 7, 4 a; 5 b; 8, 1 b; 3 d; 4 d; 9, 3 a b; 4 d; 10, 4 c d; 11, 1 c; 3 c; 4 a; 6 c; 12, 2 a; 3 b d; 5 b c d; 13, 1 c; 2 c; 4 c; 14, 4 c; 15, 3 a; 16, 2 b d; 4 a c d; 5 a; 17, 2 a b c; 18, 1 d; 20, 1 b c; 4 c; 21, 2 d; 3 a; 4 c d; 22, 2 d; 4 d; 5 a; 23, 2 b; 3 a; 4 c; 5 b; 24, 1 c; 2 a; 3 a; 25, 5 b; 26, 2 a; 3 b; 5 d; 28, 2 a b; 29, 5 a; 30, 1 a b; 2 c; 4 b; 5 d; 6 d; 7 d; 31, 1 a c; 2 d; 3 c.

= 76.

— ⏑ ⏓ 3, 5 b; 5, 4 b; 6, 4 d; 9, 5 a b; 11, 3 d; 4 c; 12, 5 a; 13, 1 a b d; 2 a; 3 b d; 4 a d; 5 a c; 14, 1 a; 2 a b d; 3 a; 5 b c; 15, 5 a b c d; 16, 5 d; 17, 1 b d; 2 d; 18, 1 b; 19, 1 b; 2 a d; 5 b; 21, 3 b; 22, 4 a b c; 23, 4 a b; 5 a; 6 a; 24, 2 c; 26, 3 a; 5 a b; 27, 2 d; 3 c; 4 c; 29, 2 a; 31, 1 b; 2 a.

= 56.

— — ⏑ 6, 5, a d; 9, 5 c d; 11, 1 d; 14, 1 b; 19, 4 d; 20, 2 b; 4 d; 23, 1 c; 3 b; 29, 5 b; 30, 4 c; 5 c; 6 a c; 31, 3 d.

= 17.

⏑ — ⏑ 6, 1 a; 5 c; 7, 1 c; 14, 4 b; 5 d; 22, 5 d; 24, 3 d; 29, 4 b; 30, 4 d.

= 9.

⏑ — —[1] 6, 3 c; 9, 4 c; 23, 5 c; 26, 5 c; 30, 7 a; 31, 3 b.

= 6.

— — — 12, 4 d.

= 1.

[1] Von OLDENBERG ZDMG. XXXVII, 76 f. nicht aufgenommen.

Alles zusammengenommen also 201 + 88 + 76 + 56 + 17 + 9 + 6 + 1 = 454, was genau zu dem vorhergehenden stimmt.[1]

Endlich müssen wir nun auch die über- und unterzähligen Reihen beachten; dabei gehe ich von dem Text in dem Zustande, wie er bei GRUBE darsteht, aus, wobei aber, wie sich später zeigen wird, mehrmals ziemlich sicher Verbesserungen sich mit Leichtigkeit einführen lassen. Solche werden aber hier vorläufig nicht berücksichtigt, und demnach liegen die Verhältnisse folgendermassen:

1. Überzählige Reihen.

2, 2 b d; 5, 4 d; 6, 1 a d; 5 b c d; 7, 4 b; 5 b (13 Silben); 9, 3 a b (14 Silben); 5 b (13 Silben) d (16 Silben); 11, 6 b d; 12, 1 d; 4 b; 5 d; 13, 2 b d (13 Silben); 14, 1 b (15 Silben) d; 2 c; 3 d; 4 b (13 Silben); 5 a c d; 16 5 b; 18, 1 a; 19, 4 b d; 20, 2 a (13 Silben); 4 d (13 Silben); 21, 1 c; 2 c d; 3 b; 22, 1 a b c d; 2 a; 5 b d; 23, 1 b; 2 a b c; 24, 2 a; 3 a c d (13 Silben); 25, 1 a c (13 Silben); 2 a c d; 4 c d; 5 b; 26, 2 c (13 Silben) d (13 Silben); 3 b c; 4 a c; 5 c (13 Silben); 29, 5 b; 6 c; 30, 2 d; 4 c; 5 a c; 6 a; 7 d; 31, 1 d; 3 a.

= 79.

2. Unterzählige Reihen.

6, 5 a; 7, 1 c d; 4 a; 9, 4 c d; 5 a; 10, 4 c; 12, 3 d; 5 b c; 14, 1 a; 3 b; 17, 5 a; 20, 1 b (9 Silben) c; 22, 1 b; 23, 5 b c; 30, 1 a; 4 b d (9 Silben); 31, 3 b.

= 24.

Es sind also mehr als $^1/_6$ der gesamten *pāda's* überzählig, während die unterzähligen sich auf etwa $^1/_{19}$ des ganzen belaufen.

Wenn wir nun die eben angeführten Tatsachen über die Triṣṭubh's des Suparṇādhyāya zusammenstellen, so scheint es mir ziemlich deutlich, dass das Gedicht in seinen wesentlichsten Teilen metrisch der Periode gehört, die OLDENBERG[2] als die 'ältere Übergangszeit' bezeichnet hat — diejenige also, die die Brāhmaṇa-

[1] Zu dem Teil des Textes, auf welchen OLDENBERG seine Berechnungen gegründet hat, stimmen meine Untersuchungen mit den seinigen nicht überall genau überein. Da aber OLDENBERG nur die Gesamtresultate aufgegeben hat, kann ich leider nicht prüfen, worauf sich die Verschiedenheit gründet.

[2] GN. 1915, p. 501 ff.

texte und die älteren Upaniṣaden zu umfassen scheint. Nach OLDENBERG[1] gehören ja sowohl die *pāda's* mit Cäsur nach der vierten wie diejenigen mit Cäsur nach der fünften Silbe (von ihm als T^a und T^b bezeichnet) der vorliterarischen Zeit an, doch scheint der Typus T^b in späterer Zeit häufiger zu werden, was auch zu den Verhältnissen des Suparṇādhyāya stimmt, wo T^b sich zu T^a etwa wie 23: 19 verhält. Zudem kommt nun das Verhältnis der Mittelsilben: in späteren Texten gewinnt offenbar der Typus — ⌣ ⌣ mehr und mehr Terrain, während sich die übrigen Typen allmählich vermindern; von den Triṣṭubh's des Suparṇādhyāya zeigen nun 201 *pāda's* von 454 — also etwa $^4/_9$ der ganzen Anzahl — jenes Aussehen. Dazu kommt nun die ziemlich grosse Zahl der überzähligen Reihen, die für jene Übergangszeit ein Charakteristikum zu sein scheinen[2], und die offenbar ein Kennzeichen einer metrischen Periode, die im Zeichen der Umbildung, der Unsicherheit der Behandlung des Materials steht, bilden.[3] Alles zusammengenommen, deuten also diese metrischen Kriterien darauf hin, dass der Suparṇādhyāya — oder sagen wir vorsichtiger dessen Hauptbestandteilen — *derselben Periode angehört wie die hauptsächlichen Brāhmaṇatexte und die älteren Upaniṣaden.*[4]

Von Śloken gibt es wie schon bemerkt[5] 46 vollständige und weiter fünf Hälften (5, 1. 3; 20, 4; 29, 1 und 30, 3) sowie ein Viertel (29, 4) eines derartigen Verses. Über diese brauche ich mich nur äusserst kurz zu äussern, da ihre hauptsächlichsten Kennzeichen schon von HERTEL[6] zusammengestellt worden sind. Aus seiner Untersuchung — von der er die von ihm als unecht athetierten Ślokas 1, 1. 4 und 5, 3 α, die jedenfalls alle den Typus ⌣ — — ⏓ des zweiten Fusses zeigen, ausgeschlossen hat — geht hervor, dass in den überaus meisten Fällen — 67 von 89 — die Form des zweiten Fusses überwiegt, die für die jüngere Zeit als kennzeichnend betrachtet werden muss, nämlich ⌣ — — ⏓ . Von

[1] l. c. p. 490 ff.

[2] OLDENBERG l. c. p. 505.

[3] Über die Entstehung der überzähligen Reihen vgl. besonders OLDENBERG Prolegomena p. 66 ff.; GN. 1915, p. 511 ff.

[4] OLDENBERG ZDMG. XXXVII, 77 setzt das Gedicht vor die Kāṭhakopaniṣad, was HERTEL WZKM. XXIII, 321 A. 1 bezweifelt. M. E. ist wohl OLDENBERG eher damit im Recht gewesen.

[5] Vgl. oben p. 192.

[6] WZKM. XXIII, 326 ff. Verwiesen sei ferner für die Geschichte des Śloka im allgemeinen auf OLDENBERG GN. 1909, p. 219 ff.; 1915, p. 517 ff. mit der dort angeführten Literatur.

dem alten Haupttypus ⏑ — ⏑ ⏓ werden nur fünf Fälle (wozu dann noch 10, 3 β ⏑ — ⏑ —//⏑ kommt) verzeichnet, während die übrigen 16 Zeilen Unregelmässigkeiten aufzeigen, unter denen alle Vipulāformen (I. ⏑ ⏑ ⏑ ⏓; II. — ⏑ ⏑ ⏓; III. — — — ⏓; IV. — ⏑ — ⏓, wozu noch die ältere Form ⏑ ⏑ — ⏓) mehrmals vertreten sind. Im grossen und ganzen zeigt es sich also deutlich, dass die Śloken des Suparṇādhyāya der jüngeren, epischen Periode angehören, wie ja auch manche von ihnen Übereinstimmungen, ja sogar völlige Identität mit Versen der Suparṇaepisode des Mahābhārata zeigen.[1] Wenn nun auch wie schon bemerkt durchaus nicht alle Śloka's als entschieden jüngeres Material aus dem Gedicht gestrichen werden können, so tragen doch die metrischen Verhältnisse offenbar dazu bei, die Vermutung als ziemlich unzweifelhaft festzustellen, dass wir in den Triṣṭubhpartien des Liedes eigentlich das ursprüngliche Suparṇagedicht — oder dessen Überbleibsel — zu erblicken haben; was wir vor uns haben, ist wohl doch eine spätere Überarbeitung eines alten Gedichtes, in dem die in Śloka abgefassten Teile gerade der späteren Periode des Werkes angehören.

Ausser Triṣṭubh und Śloka finden wir im Suparṇādhyāya nur noch ein Metrum, die Vasantatilakā in 1, 2. Über diese ist natürlich nichts weiteres zu sagen, als dass der Vers ziemlich jungen Ursprungs sein muss, da ja ein solches Metrum der alten Poesie fremd ist.[2]

Was den Wortvorrat des Suparṇādhyāya betrifft, so habe ich ihn gar nicht vollständig untersucht, z. T. deswegen, weil Korruptelen und irgendwie destruierte Wortformen doch so zahlreich sind, dass sie auf eine solche — jedenfalls eine vorläufige — Untersuchung einen gewissen Einfluss ausüben müssten. Einer solchen Untersuchung müsste deswegen m. E., um zu wirklichen Resultaten zu führen, eine so durchgehende kritische Durch- und Umarbeitung vorausgegangen sein, dass ich keine Hoffnung hege, mit den mir zur Verfügung stehenden Materialien eine solche durchführen zu können. Ich habe deswegen den Index verborum bei Grube[2] nur flüchtig durchgenommen, habe aber daraus die Überzeugung gewonnen — die unzweifelhaft richtig ist — dass die vedischen Wörter durchgehend in der Pluralität sind; von etwa 140 Wörtern, die mit *ă* anfangen, sind wohl ungefähr 90 vedisch,

[1] Darüber später unten bei der Behandlung des Textes.

[2] Über die Vasantatilakā vgl. zuletzt Oldenberg G. N. 1915, p. 524 mit A. 1.

[3] Suparṇādhyāya p. 32 ff.

und obwohl ich die Behauptung nicht wagen darf, dass ein solches Verhältnis durch das ganze Gedicht herrscht, so getraue ich mir doch zu sagen, dass bedeutend mehr als die Hälfte des ganzen Wortschatzes in der vedischen Literatur zu widerfinden ist.[1] Von den übrigen Wörtern lassen sich jedenfalls eine ganz beträchtliche Menge in der epischen Literatur ausfindig machen; nur sehr wenige scheinen mir erst in der nachepischen Periode zu belegen zu sein. Es scheint auch daraus zu folgen, dass der Suparṇādhyāya, wie schon metrische Kriterien zeigen, der vedischen Periode — und zwar wohl derjenigen der Brāhmaṇa's und der älteren Upaniṣaden — angehört.

Über das literarische Verhältnis des Suparṇādhyāya zu den älteren (vedischen) und jüngeren (epischen) Formen der Suparṇasage kann natürlich an dieser Stelle nicht gesprochen werden, da wir zuerst durch eine genaue Prüfung des Textes selbst ausfindig machen müssen, wie sich die Sage auch in den kleinsten Einzelheiten dort in Wirklichkeit gestaltet, was von vornherein gar nicht so klar ist. Hier mögen aber im Anschluss an das, was im ersten Kapitel dieser Arbeit ausgeführt wurde, einige Worte über die literarische Form des Suparṇādhyāya gesagt werden, über die ja zwischen den Vertretern der Ākhyāna- und denen der dramatischen Theorie scharfe Meinungsdifferenzen walten. Insbesondere komme ich dann hier wieder näher auf die mehrfach angeführte Arbeit HERTELS[2] zurück, die die Frage, die uns hier beschäftigt, am eingehendsten behandelt hat.

HERTEL behauptet aus verschiedenen Gründen — von denen nur einige hier berücksichtigt werden können, da die übrigen schon im ersten Kapitel bei der allgemeinen Behandlung der dramatischen Hypothese zur Behandlung aufgenommen worden sind — der Suparṇādhyāya sei ein Drama, genauer ein vedisches Mysterium. Wenn er nun[3] sogar so weit geht, das Wort *ākhyāna* eventuell als 'Schauspiel' deuten zu wollen, so gebe ich OLDENBERG[4] darin völlig Recht, dass dies auf sich beruhen mag, da man sich nicht leicht dazu verleiten lässt, von der durch die ganze Literatur bewärten Bedeutung des Wortes einer ziemlich losen Wurzelanalyse wegen abzugehen. Darüber braucht man also nicht weiter

---

[1] Wie GRUBE p. XXIII (dem HERTEL WZKM. XXIII, 320 z. T. beistimmt) zu einer ganz entgegensetzten Ansicht gekommen ist, ist mir nicht verständlich.

[2] WZKM, XXIII, 273 ff.; XXX, 117 ff.

[3] l. c. p. 338 ff.

[4] GN. 1911, p. 460 f.

zu sprechen. Sonderbarer noch kommt es mir aber vor, wenn HERTEL mit Schärfe gegen die Athetierung einer Menge in Śloka abgefassten Materials durch OLDENBERG auftritt[1]; es scheint mir vielmehr, dass es gerade HERTEL darum zu tun sein müsste, sich zu Gunsten seiner Theorie soweit möglich von den erzählenden Partien des Gedichtes frei zu machen. Denn — von *varga* 1, den auch HERTEL als unecht betrachtet, abgesehen — wie will man denn in allem Ernst die *varga's* 2—4 als Teile eines Dramas betrachten? Parallelen aus dem späteren Drama sind m. W. hier nicht zur Hand. Und was HERTEL[2] zur Verteidigung der Erzählungsstrophen in 18, 1 ff. hervorhebt, scheint mir nichtig in Anbetracht dessen, dass er andrerseits für die seines Erachtens rein dramatische Formulierung des *varga* 14 energisch eintritt. Denn konnte der Baum Rauhiṇa durch einen Schauspieler dargestellt werden, dem die Beschreibung des Fluges Garuḍa's, wobei er Elefant und *grāha* mit sich trug, in den Mund gelegt wurde, warum hätte man es dann auch nicht einem anderen Schauspieler überlassen können zu schildern, wie Garuḍa die armen Niṣāda's in seinen Rachen hineinstopfte und den Brahmanen wieder herausliess? Bei einer solchen Betrachtungsweise wie der dort angelegten, wäre es doch m. E. von Nöten, soweit möglich jede erzählende Partie zu athetieren.

Bei der Behandlung des *varga* 31[3] hat aber HERTEL seine Sätze endgültig beweisen wollen und hat dabei wahrlich wunderbare Sachen geleistet. Sein kritischer Scharfsinn, dem wir sonst wahrhafte Meisterstücke philologischer Akribie zu verdanken haben, hat ihn hier zu Gunsten seiner Theorie völlig verlassen. Es handelt sich zunächst um 31, 8:

sauparṇaṃ cakṣur bhavati śrotṝṇām anasūyatām |
svargāṃś ca lokān gaccheyur āvayoḥ kīrttanāt sadā ||

HERTEL fragt nun: 'wer kann unter 'den beiden' verstanden werden, deren Preis dem Preisenden die Himmelswelten einbringt und von denen einer hier in der ersten Person redet?' und beweist ausführlich, dass es sich hier nur um Indra und Garuḍa handeln kann, und dass der Vers dem 'Darsteller des Garuḍa' zukam, neben dem der 'Darsteller des Indra' gestanden haben müsse.

[1] Vgl. besonders p. 329.
[2] l. c. p. 333 f.
[3] l. c. p. 336 ff.

Nun gehört m. E. wirklich viel dazu, die Worte *āvayoḥ kīrttanāt* so zu übersetzen, wie es HERTEL hier getan hat; denn sonst würde wohl niemand auf den Gedanken verfallen, es anders wiederzugeben als so: 'und sie werden immer durch unsere Rezitation die Himmelswelten erlangen' — es handelt sich also um ein ganz gewöhnliches *śravaṇaphala.* Was das Wort *āvayoḥ* betrifft, so deutet es ja offenbar darauf hin, dass die rezitierenden Personen zwei sind — mir kommt es aber am einfachsten vor, dabei an die wohlbekannten *kuśīlava's,* denen die berufsmässige Rezitation gerade *epischer* Gedichte zukam[1], zu denken.

Nicht besser steht es mit den übrigen Versen des Schluss-*varga,* die HERTEL[2] in diesem Zusammenhang vorgetragen hat. Zuerst 31, 2:

sa me stutaś chandasā traiṣṭubhena hotreva gharmaḥ pra⁺jihāti vācam /

In Anbetracht der in der folgenden Zeile vorkommenden Imperative *dhehi* und *jahi* ist es wohl am glaublichsten, dass wir hier *pra⁺jihātu* lesen sollen. Auch wenn das aber nicht zutrifft, kann ich nicht finden, dass der Vers etwas anderes besagt als: 'gepriesen von mir durch (meine) Triṣṭubh-Verse wie das Feuer vom Hotar entsendet er seine Stimme' — dass *me* zu *vācam* gehören sollte, ist mir einfach unbegreiflich.[3] Und ferner 31, 5:

yaḥ sauparṇam adhīyīta nityam parvaṇi-parvaṇi /
anantasvargam ārohed gacchen mama salokatām //

HERTEL meint offenbar, dass *mama* hier auch auf Garuḍa deuten soll, dass also derjenige, der so und so oft das Suparṇagedicht studiert, gerade in die Welt des Garuḍa gelangen soll. M. E. bedeutet der Vers: 'wer immer an jedem Knotentag das Suparṇalied studiert, der wird zum unendlichen Himmel aufsteigen, wird in dieselbe Welt gelangen wie ich' und nichts anderes; und zwar deutet natürlich *mama* auf denjenigen, der das Gedicht zu dem bestimmten Zeitpunkt liest oder (hier) eher rezitiert.

---

[1] Sonderbarerweise berücksichtigt HERTEL nicht *nau* in 30, 5. 6. Dort deuten ja die Duale gerade auf Indra und Garuḍa, obwohl man deswegen nicht an dramatische Aufführung zu denken braucht.

[2] l. c. p. 337.

[3] *me* kann hier wie an zahlreichen anderen Stellen sehr gut = *mayā* sein (vgl. auch SPEIJER Skt. Syntax p. 194 n. 3).

Durch diese Deutung von 31, 2 verfällt natürlich HERTEL's[1] Übersetzung von *stu-* mit 'die Rolle jemandes spielen', die hier und in 5, 1 zum ersten Male belegt worden wäre. Wir kommen offenbar hier wie anderswo mit den bisher bekannten Bedeutungen des Wortes ganz gut aus. Endlich hat HERTEL auch durch 31, 5 seine Theorie zu stützen gesucht; dort spricht nämlich Garuḍa unter anderen Wünschen auch denjenigen aus: *vaheyaṃ yajñam pra viśeyaṃ vedān* 'möge ich das Opfer tragen, möge ich in die Veda's eingehen'. Nach HERTEL's[2] m. E. sehr gekünstelter Deutung bedeutet das in Umschreibung: 'der Verfasser wünscht Aufnahme seines Werkes in den Ṛgveda'. Daraus würde dann ferner folgen, dass schon vorher derartige Stücke im Rigveda vorhanden wären, und da nun der Suparṇādhyāya nach HERTEL ganz bestimmt ein Drama ist, folgt daraus eine neue Stütze für den von ihm verfochtenen dramatischen Charakter der Saṃvādahymnen. Dabei vergisst nun HERTEL offenbar, dass Garuḍa, der somaraubende Adler, schon von den Yajurvedatheologen mit der Gāyatrī gleichgesetzt wurde, und dass er an mehreren Stellen unseres Textes (12, 3. 4; 27, 3) mit allen Metren gleichgesetzt wird; in 12, 3. 4 spricht Garuḍa selbst davon, dass er die Metra sei, die das Opfer tragen, in 27, 3 sagt Bṛhaspati, er sei die Metra und nennt ihn *yajurmayaḥ* und *sāmatanūḥ*. Diese Stellen genügen völlig, um die eben angeführten Worte aus 30, 5 zu erklären; dieser Vers kann also weder für den Wunsch, den Suparṇādhyāya in den Rigveda aufgenommen zu sehen, noch für den dramatischen Charakter der vedischen Saṃvāda's auch nur die allergeringste Beweiskraft haben.

Ich halte es also mit OLDENBERG[3] für ausgemacht, dass HERTEL für den dramatischen Charakter des Suparṇādhyāya keinerlei Beweise vorgebracht hat. Was die Ākhyānatheorie betrifft, so würde ich gerade bei diesem Gedicht die Möglichkeit ihrer Verwendung in die Augen fassen, da ich doch nicht mit HERTEL[4] behaupten kann, dass der Suparṇādhyāya im grossen und ganzen völlig klar sei; wie man überhaupt die Behauptung (p. 331): 'nirgends klafft eine Lücke' wagen kann, ist mir nicht recht verständlich, da doch Lücken — und hie und da nicht ganz

[1] l. c. p. 337 f.
[2] l. c. p. 340.
[3] Vgl. auch KEITH JRAS. 1911, p. 1004.
[4] l. c. p. 329 ff.

unbedeutende — klaffen. Ich habe aber schon oben[1] die Überzeugung ausgesprochen, dass Ākhyāna's im Sinne OLDENBERG's in den Literaturperioden und -Kreisen, denen der Suparṇādhyāya angehören muss, überhaupt nicht vorkamen und halte auch daran fest. Nun gibt es aber Mittel, die Lücken unseres Gedichtes auszufüllen, die schwerverständlichen Stellen wenigstens zum grössten Teil aufzuklären — und zwar Mittel, die die Zusetzung von Prosabeilagen ganz unnötig machen. Das ist die Vergleichung teils mit den älteren Versionen der Sage, teils und hauptsächlich mit dem Sauparṇam des Mahābhārata, wodurch wir das Verständnis unseres Gedichtes höchst wesentlich verbessern können. Dies gibt uns aber auch die sicherste Leitung zur Beurteilung der literarischen Gattung, der das Lied unzweifelhaft angehören muss.

Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass der Suparṇādhyāya, der nach 31, 6 *āstīkyāt* 'aus dem Āstīkacyklus'[2] stammt, einfach ein episches Gedicht ist, wie auch die meisten *saṃvāda's* des Rigveda. Das Lied besteht freilich beinahe ausschliesslich aus Reden und Gegenreden und enthält fast nichts, wodurch jene den beteiligten Personen bestimmt zugeteilt werden; aus dem Zusammenhang geht aber die Personenverteilung an den allermeisten Stellen unzweifelhaft hervor. Dazu kommt nun, dass die Dialoge des Rigveda, in denen ich die Vorgänger unseres Gedichtes sehen möchte, auch keine Gegenstücke zu den epischen Rubriken *Kadrūr uvāca, Garuḍa uvāca* enthalten, und dass wir ja ferner voraussetzen müssen, dass die Suparṇasage einem damaligen Publikum derart geläufig war, dass es auch ohne derartigen Anweisungen ohne die geringste Schwierigkeit einer Rezitation beiwohnen konnte. Da wir nun durch den Text selbst erfahren, dass er aus einem 'Āstīka-cyklus' stammte, die Suparṇasage des Mahābhārata wiederum dem Āstīkaparvan angehört und zudem, wie später näher dargelegt werden soll, offenbar auf den Materialien, die im Suparṇādhyāya vorliegen, weitergebaut hat, so müssen wir wohl — glaube ich — annehmen, dass das schon vorepische *Āstīkyam* ein epischer Cyklus war von wesentlich demselben Inhalt wie der entsprechende Abschnitt des Mahābhārata.[3] Es gehörte also zu den älteren epischen Dichtungen, die in dem grossen Epos zu-

---

[1] Vgl. p. 67.

[2] Vgl. OLDENBERG ZDMG. XXXVII, 70.

[3] Es enthielt also wesentlich Schlangensagen und zwar z. T. solche, die unmittelbar mit dem grossen Schlangenopfer Janamejaya's in Verbindung standen. Dass jedenfalls der *Name* Janamejaya in der älteren Brāhmaṇazeit mit dem

sammengestellt und verbunden worden sind, und somit liegt m. E. nicht der geringste Grund vor, daran zu zweifeln, dass der Suparṇādhyāya in seiner ursprünglichen Gestalt, aber auch so, wie er uns jetzt vorliegt, ein episches Gedicht ist, das von epischen Barden bei feierlicher Gelegenheit vorgelesen wurde, und dem das bei Epen gewöhnlich verheissene *śravaṇaphala* zukommt. Darüber braucht nicht weiter gestritten zu werden.

Nun überwiegt in unserem Gedichte als Metrum die Triṣṭubh, und war vielleicht — wie ich oben entwickelt habe — in dem ursprünglichen Liede alleinherrschend. Von den (wohl später zugedichteten) Śloka's entfallen die meisten auf Partien, die erzählend sind, also keine Gespräche enthalten. HERTEL[1] bemerkt ganz richtig: 'in den Reden überwiegt die Triṣṭubh'. Nun verhält es sich ja offenbar so, dass von Anfang an die Triṣṭubh gerade das Metrum war, das in Gesprächen verwendet wurde, und dass es also ganz in der Ordnung war, dass der Dichter des Suparṇādhyāya sich dieses Metrums ausschliesslich oder fast ausschliesslich bediente. Bedenken wir zuerst, dass in den von der Tradition als *saṃvāda's* 'Gespräche' bezeichneten Hymnen des Rigveda dieses Versmass fast ausschliesslich gebraucht wird: mit Ausnahme einzelner Verse sind es nur I, 170[2] und X, 86, die in einem anderen Metrum abgefasst sind; für das letztere, sehr derbe und völkliche Lied war möglicherweise die etwas hochtrabende Triṣṭubh nicht gut passend. Die älteren Vorbilder, an denen sich unser Text anschloss, hatten also die Gewohnheit ausgebildet, für Wiedergabe von Gesprächen beinahe einzig und allein die Triṣṭubh als Metrum zu verwenden.[3]

In den grossen Epen hat der Śloka schon die Überhand gewonnen und herrscht dort beinahe allein. Doch gibt es ja noch im Mahābhārata hie und da eine Spur des alten Zustandes Wenden wir uns aber zu einer anderen Literaturgattung, den Jātakas, die m. E.[4] eine sehr alte völkliche prosaisch-poetische Dichtungsart bilden, deren älteste Denkmäler leider nicht literarisch fixiert gewesen zu sein scheinen und deswegen verloren gegangen

Schlangenopfer verbunden wurde, beweist TMBr. XXV, 15, 3 (vgl. WEBER ISt. I, 35). Dass jenes ältere *Āstīkyam* ein dramatischer Cyklus war sei HERTEL (WZKM. XXIII, 336 A. 2) überlassen zu glauben.

[1] WZKM. XXIII, 325.

[2] In diesem Hymnus ist von fünf Versen nur die letzte eine Triṣṭubh.

[3] Die ältesten Materialien sind ja leider sehr spärlich; die Dialoghymnen und der Suparṇādhyāya im Verein geben aber m. E. den Ausschlag.

[4] Vgl. oben p. 61.

sind, so begegnen wir dort einem Zustand, der sich dem ältesten in hohem Masse verwandt zeigt. Von einer näheren Untersuchung der im Jātaka waltenden Verhältnisse kann hier natürlich nicht die Rede sein — ich werde sie nur ganz flüchtig berühren. Geht man z. B. die Bände III—V der Ausgabe von FAUSBØLL, d. h. also die Jātakas 301—537[1] durch, so findet man, dass unter diesen 236 Jātakas sich etwa 40 finden, in denen das ganze Gespräch — mit Ausnahme möglicherweise von zwei—drei Versen — ausschliesslich in Triṣṭubh geführt wird. Daneben gibt es bedeutend mehr als 40 Stücke, in denen die Triṣṭubh auch in Gesprächen etwas stärker mit Śloka oder anderen Versmassen vermischt ist, doch so dass im allgemeinen die Triṣṭubh je länger und entwickelter ein Dialog wird, um so mehr überwiegt. Belehrend sind Stücke wie Jātaka 505 (Somanassajātaka)[2], wo am Anfang Gespräche in Triṣṭubh mit Erzählungsstrophen in Śloka durchsetzt sind; ferner 498 (Citta-Sambhūtajātaka)[3], 497 (Mātangajātaka)[4] und 509 (Hatthipālajātaka)[5], zu denen LEUMANN[6] und ich selbst[7] jainistische Parallelen aufgewiesen haben, die ziemlich genau denselben Strophenbau zeigen. Lehrreich ist weiter 526 (Naḷinikājātaka),[8] zu dem wir die äusserst ausführlichen und scharfsinnigen Untersuchungen von LÜDERS[9] besitzen, und wo die Hauptpunkte der Erzählung — Gespräche zwischen der Prinzessin und dem jungen Asketen und zwischen diesem und seinem Vater — ebenfalls ausschliesslich in Triṣṭubh fortgehen. Beweisend ist endlich — um von einer Menge anderer Fälle abzusehen — das Jātaka 488 (Bhisajātaka)[10] und seine Parallele aus Mahābhārata XIII, 93, 1 ff. (= 4396 ff.), die ich zuerst in ZDMG. LXIV, 65 ff. behandelt habe. Ich habe damals schon vermutet, dass hier ein alter Itihāsa zu Grunde lag, und dass die Umdichtung der Jātakaversion der Geschichte von einem gewissen Verse ausgegangen ist (l. c. p. 82); da nun dieser Vers im MBh. in Gegensatz zu den übrigen

---

[1] Mit Ausnahme des Kuṇālajātaka (536), wo ganz besondere Verhältnisse vorhanden sind.
[2] Vol. IV, p. 444 ff.
[3] l. c. p. 390 ff.
[4] l. c. p. 375 ff.
[5] l. c. p. 473 ff.
[6] WZKM. V, 111 ff.; VI, 1 ff.
[7] ZDMG. LXII, 725 ff.; LXIII, 171 ff.
[8] Vol. V, p. 193 ff.
[9] GGA. 1897, p. 86 ff.; 1901, p. 28 ff.
[10] Vol. IV, p. 304 ff.

in Triṣṭubh abgefasst war, welches Metrum im Jātaka vorherrschend ist, so lag der Schluss auf der Hand, dass das ursprüngliche, alte Gespräch ganz und gar in Triṣṭubh abgefasst gewesen war. Bewiesen wurde diese Vermutung durch GELDNER[1], der aus dem Ait. Br. V, 30, 10 einen alten, zur Geschichte vom Lotusdiebstahl gehörigen Vers vortrug, der in Triṣṭubh abgefasst war. Durch Vergleichung von Brāhmaṇa, Jātaka und Mahābhārata war also hier die Gewissheit gewonnen, dass ein altes Gespräch zu Grunde lag, das gerade in Triṣṭubh gedichtet worden war.[2]

Das Zeugnis des Jātaka, das einer ganz anderen Literaturart angehört, die aber m. E. tiefe Wurzeln in sehr alter Zeit hat, trägt also dazu bei festzustellen, dass von Anfang an in Gedichten epischen Charakters *die Gespräche in Triṣṭubh abgefasst wurden.* Dass dieses Metrum im Suparṇādhyāya überwiegt und vielleicht einst alleinherrschend war, muss also als völlig in seiner Ordnung betrachtet werden.

Die Anukramaṇī des Suparṇādhyāya gibt als *ṛṣi* des Gedichtes den Vāmadeva auf; inwieweit dies mit dem alten Sagenkreise des Vāmadeva in Verbindung steht, muss wegen Mangels an Material vorläufig dahingestellt werden. Bemerkenswert ist an dieser Stelle nur, dass diese Angabe direkt gegen die Annahme, der Suparṇādhyāya sei als Drama, als *saṃvāda* aufzufassen, zu sprechen scheint.[3] Denn nach der *paribhāṣā* in Sarvānukr. 2, 4 *yasya vākyaṃ sa ṛṣiḥ,* würde solchenfalls Vāmadeva, der im ganzen Stück nicht auftritt, ja, sogar nicht erwähnt wird, hier überhaupt nicht figurieren; man würde statt dessen eine Verzeichnung der den redenden Personen gehörigen Verse erwarten. Vielmehr beweist also dies, dass dem Verfasser dieser Anukramaṇī Vāmadeva als Seher des ganzen Gedichtes galt, dass er es für einen Hymnus epischen Inhalts, von einem einzigen Dichter herrührend ansah. Als 'Gottheiten' werden ferner Garuḍa, Indra, Tārkṣya, Vinatā, Kadrū, die Schlangen und die Götter aufgeführt; HERTEL[4] bemerkt dazu, dass Rauhiṇa und Soma (vgl. 22, 3) fehlen. Ersteres ist unzweifelhaft richtig, letzteres, wie ich unten zeigen werde, fehlerhaft, da Soma nicht als auftretende Person vorkommt. Dagegen hat HERTEL weder hier noch bei seiner Übersetzung bemerkt, dass Tārkṣya =

[1] ZDMG. LXV, 306 f.

[2] Ich habe das näher in ZDMG. LXVI, 44 ff. ausgeführt (vgl. auch die Bemerkungen bei OLDENBERG GN. 1911, p. 464 A. 2).

[3] HERTEL hat dies, soviel ich sehe, mit keinem Wort berührt.

[4] WZKM. XXIII, 324.

Kaśyapa (vgl. 7, 3; 9, 1 u. s. w.) nicht auftritt, was aber unzweifelhaft der Fall sein muss und es auch ist, und dass eigentlich auch Bṛhaspati fehlt, falls er nicht unter den sonst nur erwähnten *devāḥ* mitverstanden werden soll. Dies alles mag auf Versehen des Anukramaṇī-verfassers beruhen; völlig ausgeschlossen ist es deswegen nicht, dass es auf einen älteren Zustand hindeutet, wo dann dem Rauhiṇa keine aktive Rolle zukam. Oder gehört vielleicht dieser auch zu den *devāḥ?* dann wäre ja alles so ziemlich in Ordnung.

Was endlich den *viniyoga* betrifft, so heisst es, dass dieser *parvaṇi* — d. h. wohl am Neu- und Vollmondstag — sowie *adhyayane brāhmaṇābhiśrāvaṇe ca* stattfinden soll. Mit den letzteren Worten wenigstens soll wohl der *sāmānyaviniyoga* bezeichnet werden, da unter diesem 'das gesamte schulgemässe Recitieren des Veda'[1] zu verstehen ist. Übrigens sind womöglich die Worte nicht ganz so genau wie bei den vedischen Exegeten zu verstehen.

Damit sind nun die kurzen Vorbemerkungen, die ich zur Einleitung in den Text für nötig halte, zu Ende, und ich gehe jetzt zu der Behandlung des Textes selbst über, wobei aus praktischen Gründen Text, Kommentar und Übersetzung nicht von einander getrennt werden können.

Atha Suparṇādhyāyaḥ.[2]

Sūktam I.

1. *sauparṇāni pavitrāṇi sūktāny ekādaśābhyaset* //
vāñchan putrān paśūn vittaṃ svargam āyur anandhatām // 1 //

Zitat aus Rigvidhāna I, 20, 3[3], oder möglicherweise dort aus unserem Texte zitiert;[4] *anandhatā,* das nur an dieser Stelle vorkommt, ist nicht in Grube's Index aufgenommen worden.

[1] Sieg Sagenstoffe p. 3.

[2] Da die Akzente unseres Textes sehr oft fehlerhaft und unzweifelhaft späterer Zusatz sind, werden sie im folgenden nicht berücksichtigt. Da dies keine Textausgabe im eigentlichen Sinne des Wortes ist, nehme ich natürlich auf Padapāṭha und variæ lectiones nur insofern Rücksicht, als sie für meine Vermutungen über die Verbesserung des Textes von Wichtigkeit sein können.

[3] Oldenberg ZDMG. XXXVII, 68.

[4] Über das Rigvidhāna vgl. Scheftelowitz Die Apokryphen des RV. p. 25 f.

'Wer da Söhne, Vieh, Reichtum, Himmel, Alter und Nichtblindheit wünscht, der mag die elf reinen Gesänge des Suparṇaliedes studieren.'

sauvarṇaparṇam amitadyutim aprameyaṃ
chandomayaṃ vividhayajñatanuṃ vareṇyam |
pakṣau bṛhac ca bhavato rathavac ca yasya
taṃ vainateyam ajaram pra ṇamāmi nityam || 2 ||

rathavat = *rathaṃtara* sonst m. W. nicht belegt.

'Den goldgeflügelten, von unermesslichem Glanz, unmessbaren, aus den Metra bestehenden, dessen Körper aus allen Opfern besteht, den vorzüglichen, dessen Fittiche *bṛhat* und *rathavat* sind, diesen unvergänglichen Sohn der Vinatā verehre ich immer.'

ye vālakhilyā munayaḥ prasiddhās teṣāṃ tapo'rddhena vivṛddhatejāḥ |
jāto garutmān parameśvarāṃśaḥ sa no 'niśaṃ rakṣatu pakṣirājaḥ || 3 ||

Über die Vālakhilya's näheres im nächsten Kapitel; dass Garuḍa durch die Hälfte ihrer Askese geboren wurde kehrt in 2, 5. 6 wieder[1] und vgl. MBh. I, 1462 — Der Ausdruck *parameśvarāṃśaḥ* deutet auf späten Ursprung[2]; *parameśvara,* hier = Viṣṇu, kommt wohl eigentlich erst episch vor.

'Der durch die Hälfte der Askese der bekannten Vālakhilya-Heiligen geboren wurde mit gesteigertem Glanz, Garutmant, eine Teilinkarnation des höchsten Gottes, er möge uns immer beschützen, der Vogelkönig'.

yan maṅgalaṃ suparṇasya vinatākalpayat purā |
amṛtārtham prayātasya tan me bhavatu maṅgalam || 4 ||

Worauf dieser Vers hindeutet ist mir immerhin unklar, da 19, 4, der den eigentlichen Segensspruch enthält, nicht der Vinatā gehören kann.

'Der Segensspruch, den Vinatā früher dem Suparṇa, als er nach dem Soma hinaufflug, zu Teil werden liess, möge er auch mir ein Segensspruch sein'.

---

[1] Vgl. aber auch unten 20, 4.

[2] Vgl. OLDENBERG ZDMG. XXXVII, 68.

suparṇākhyānam ekatriṃśadvargasūktaṃ vāmadeva ṛṣir garuḍendratārkṣyāḥ[1] *vinatākadrūsarpā devā devatās traiṣṭubhaṃ chandaḥ | parvaṇy adhyayane brāhmaṇābhiśrāvaṇe ca viniyogaḥ* || 5 ||

Über dieses Stück ist oben p. 206 f. gehandelt worden.

'Die Erzählung vom Suparṇa besteht aus Gesängen in 31 Abteilungen; Vāmadeva ist der Seher; Garuḍa, Indra, Tārkṣya, Vinatā, Kadrū, die Schlangen (und) die Götter sind die Gottheiten; das Metrum ist Triṣṭubh. Die rituelle Verwendung geschieht am Feiertage, beim Studium und beim Hören[2] des Brāhmaṇa'.

2. *dyāvāpṛthivyau bhavato bhaginyau te mūrtimatyau caratas tu lokān |*
dyaur āsīt tatra vinatā suparṇī bhūmis tu nāgy abhavat kadrunāmā || 1 ||

Die Fassung des MBh. ist hier sehr kurz, an diese Stelle erinnert nur *bhaginyau* in I, 1073 — Dass Himmel und Erde Schwestern sind kommt z. B. RV. I, 185, 5 vor; sonst sind sie ja im allgemeinen Gatte und Gattin[3] — Dass Kadrū und Suparṇī Erde und Himmel sind kommt ja auch in MS. und Kāṭh. vor[4], die Vorstellung aber, dass Kadrū zugleich in Schlangengestalt auftritt[5], kommt m. W. erst hier vor.

'Himmel und Erde sind Schwestern, sie bewegen sich in sichtbarer Gestalt durch die Welten. Unter ihnen[6] war der Himmel Vinatā als Adlerweibchen, die Erde aber war Schlange, Kadrū mit Namen'.

te devasattre aparādhnuvantyau tato devair japahomaiḥ prabādhite |
prapadyetāṃ tārkṣyam ṛṣim bhayārtte dṛṣṭvākṣi kadrvā hutibhir vināśitam || 2 ||

---

[1] So die Handschriften; das Stück sollte natürlich eher abgeteilt werden.

[2] *abhiśrāvaṇa* ist wohl mit *abhiśrāva* in der Bedeutung identisch. Dass es sich um die 'Besprechung des Brāhmaṇa' handelt, finde ich wenig glaublich. Warum sollte dann gerade der Suparṇādhyāya rezitiert werden und bei welchem Brāhmaṇa?

[3] Vgl. z. B. HOPKINS PAOS. 1894, p. CXLVI.

[4] Vgl. oben p. 157 f. Im ŚBr. ist ebenfalls Kadrū die Erde, vgl. oben p. 160.

[5] Die Lesart *nāry* in BD (*nārī* F pr. m.) ist natürlich minderwertig.

[6] *tatra* = *tayoḥ*.

Für die Form *aparādhnuvantyau* (st. °*vatyau*) vgl. WHITNEY Skt. Gr.[3] § 449 j — Nach Bṛhaddevatā V, 143 ff.[1] und MBh. I, 2520 ff. (u. a.) sind Kadrū und Vinatā Töchter des Prajāpati Dakṣa[2] und mit dem Prajāpati Kaśyapa[3] vermählt. Das Opfer, das hier *devasattra* genannt wird, ist also offenbar das Opfer des Dakṣa, bei dem alle Götter ausser Śiva anwesend waren, und das deswegen von ihm zerstört wurde (MBh. XII, 10208 ff. u. a.). Dass aber dabei das Auge der Kadrū zerstört wurde, kommt m. W. anderswo nicht vor.[4]

'Bei einer Opfersitzung der Götter hatten diese beiden einen Fehler begangen und wurden demnach von den Göttern von Gebeten und Spenden ausgeschlossen; von Furcht gequält flohen sie zu dem Seher Tārkṣya, nachdem sie gesehen hatten, dass ein Auge der Kadrū durch die Spenden zerstört worden war'.

palāśaparṇavṛntasya samidarthe gṛhānanau |
tarantau goṣpade kau cit paṅkamagnā ubhāv ṛṣī || 3 ||

Die Episode mit den Vālakhilya's folgt in MBh. erst I, 1440 ff. und ist hier wahrscheinlich späterer Einschub, worüber weiter unten am Schluss des Textes — Von einzelnen Wörtern vgl. MBh. I, 1443: *palāśavṛntikām* und 1444: *goṣpade.*

'Ein Paar Ṛṣi's, vor dem Hause um Feuerholz aus Blättern und Zweigen des Palāśabaumes (zu holen), blieben, da sie über eine Pfütze gingen, im Schlamme stecken'.

paṅke sannān ṛṣīn dṛṣṭvā vālakhilyāṃs tu goṣpade |
indreṇa hasite kruddhās tatas tārkṣyam ṛṣiṃ gatāḥ || 4 ||

Obwohl *sannān* sehr wohl möglich ist[5], läge doch *magnān* paläographisch ziemlich nahe (सन्नान् neben मग्नान्) — Zu bemerken ist, dass während im vorhergehenden Verse der Dual stand, hier und im folgenden nur Plurale vorkommen.

---

[1] Vgl. WINTERNITZ WZKM. XX, 34 f.

[2] Aditi = Kadrū (vgl. unten 6, 4; 8, 3) ist ja schon in RV. X, 72, 4 Tochter des Dakṣa (vgl. EDGERTON im Idg. Jahrb. III, 211).

[3] Hier Tārkṣya genannt.

[4] Im Epos heisst es ja, dass Śiva, als er das Opfer des Dakṣa vernichtete, dem Bhaga seine Augen zerstörte (vgl. HOPKINS Epic Mythology p. 223).

[5] Vgl. z. B. Bhāg. P. III, 13, 16: *apām madhye ... sannām ... gām* u. s. w.

'Als Indra die Vālakhilya-ṛṣi's[1] im Schlamme der Pfütze versunken sah, lachte er — zornig begaben sich dann diese zum Ṛṣi Tārkṣya'.

tapo'rddhaṃ tava dāsyāmaḥ sutam utpādayāṇḍajam /
indrasya vi nayed darpam ātmasambhāvitasya yaḥ // 5 //

Vgl. 1, 3 und 2, 6 — Zu beachten ist jedenfalls die Lesart °*āṇḍaja* in BD.

'Die Hälfte unserer Askese wollen wir dir geben; erzeuge du einen eigeborenen Sohn, der den Übermut des Indra, des selbstgefälligen, bezähmen kann'.

tapo'rddhaṃ vālakhilyānāṃ tārkṣyaḥ pītvā mahāyaśāḥ /
vinatāyāṃ dadhau garbham āṇḍajānām anuttamam // 6 //

Beachtenswerte v. l. *mahāśayaḥ* A pr. m.

'Nachdem der weitberühmte Tārkṣya die Hälfte der Askese der Vālakhilya's getrunken hatte, legte er in Vinatā einen Embryo, den besten aller Eigeborenen, nieder'.

3. labdhvā bījavaram puṇyaṃ śaunakī tu gurūdarī /
śuddhakṣetre ca sampūrṇe kāle 'mukta trir aṇḍajān // 1 //

Statt *śuddhakṣetre* hat A pr. m. °*pakṣe,* was aber kaum etwas anders als eine durch Mangel an Verständnis zustandegekommene Verbesserung ist.

'Nachdem Śaunakī den besten Embryo, den reinen, empfangen hatte, wurde sie schwanger; und nachdem ihr reiner Mutterleib[2] sich gefüllt hatte, entliess sie zur rechten Zeit dreimal ein Ei[3]'.

āturā sā tu suśroṇī kṣataṃ kṛtvāgrajāṇḍaje /
bhidyamānordhvaniṣkrāntā vidyun meghasakhāmbare // 2 //

āturā ist offenbar hier 'krank im Gemüt, beschämt', etwa = *hriyā āpannā* in 3, 3; da aber hier kein Wort von den früher ge-

[1] Man beachte den Plural hier und im folgenden Verse gegenüber dem Dual in V. 3.

[2] Das muss die Bedeutung des sonst m. W. nicht belegten Wortes *śuddhakṣetra* sein.

[3] *aṇḍaja* hier offenbar = *āṇḍa;* ebenso im nächsten Verse.

borenen Söhnen der Kadrū gesagt worden ist, liegt für Vinatā nicht der geringste Grund vor sich zu schämen. In MBh. I, 1085 ist sie wiederum mit Recht *vrīḍitā*, da die Söhne Kadrū's schon geboren sind, ihre eigenen Eier aber noch leblos daliegen.

'Krank im Gemüt machte die Schöngehüftete am erstgelegten Ei ein Loch — hervorgebracht stieg der Blitz[1], der Freund der Wolke, gegen den Himmel'.

hriyā sā param āpannā cintayantī muhur muhuḥ |
madhyamaṃ nir bibhedāṇḍaṃ jāto 'rkasya sakhāruṇaḥ || 3 ||

Vgl. MBh. I, 1085: *aṇḍam bibheda*.

'Nachher wiederum von Scham ergriffen bedachte sie sich hin und her; dann brach sie das zweite Ei entzwei, und Aruṇa, der Freund der Sonne, wurde geboren'.

aruṇena jātamātreṇa śaptā mātā tapodhanā |
duṣkṛtaṃ kim mahāpuṇye pādahīno 'smi caṇḍi he || 4 ||

Der Inhalt des Fluches fehlt sonderbarerweise, ob er aber ausgefallen ist[2], weiss ich nicht, da ich überhaupt starke Zweifel gegen die Echtheit dieses Verses hege, worüber weiter am Ende des Kapitels.

'Von dem eben geborenen Aruṇa wurde die Mutter, die askesenreiche[3], verflucht: 'Was für eine Sünde, du Hochheilige! fusslos bin ich, du Grausige!'

tasmin prasūte ravir ājagama bruvan vākyaṃ devi dehīti mahyam |
tava suto'yam mama vājivegān dhartuṃ śakto bhava ca modamānā || 5 ||

---

[1] Der Blitz wird sonst nicht unter den Kindern der Vinatā erwähnt, vgl. Hertel WZKM. XXIII, 301 A. 1. Von indischem Standpunkt aus wäre der Blitz ja eigentlich als weibliches Kind zu betrachten, vgl. *saudāmanī* 'Blitz' und 'Apsaras' u. s. w.

[2] Hertel WZKM. XXIII, 303 A. 1.

[3] Vgl. unten 20, 4.

vājivegān scheint mir, obwohl keine Varianten vorhanden sind, sehr verdächtig; doch getraue ich mir keine Verbesserung im Texte zu machen.[1]

'Nachdem er geboren, kam der Sonnengott dahin und sprach (dieses) Wort:' Göttin, gib ihn mir! dieser dein Sohn ist fähig, meine schnellen Rosse (?) zu zügeln — und sei du unbesorgt[2]!'

Sūktam II.

4. *garuḍasya jātamātrasya trayo lokāḥ prakampitāḥ* |
prakampitā mahī sarvā saśailavanakānanā || 1 ||

Dieser Vers ist = Khila zu RV. I, 191 v. 3[3] mit der einzigen Ausnahme, dass dort die schlechtere LA. *jātamātreṇa* steht; vgl. ferner *jātamātro* in MBh. I, 1093 — *garuḍasya jātamātrasya* muss Gen. absol. sein, eine Konstruktion, die entschieden auf späten Ursprung deutet.[4]

'Eben war Garuḍa geboren, da zitterten die drei Welten; es zitterte die ganze Erde mit ihren Bergen, Wäldern und Wildnissen'.

gaganaṃ naṣṭacandrārkaṃ na jyotīṃṣi cakāsati |
devatā bhayavitrastā naṣṭaceṣṭaś ca mārutaḥ || 2 ||

Khila zu RV. I, 191, v. 4 lautet folgendermassen:

gaganaṃ naṣṭacandrārkaṃ jyotiṣaṃ na prakāśate |
devatā bhayavitrastā[5] *māruto na plavāyati*[6] ||

In Übereinstimmung damit BD *jyotiṣaṃ na prakāśate* (auch *māruto* an erster Stelle in d: *māruto naṣṭacetasaḥ*); diese LA. ist

---

[1] Ich würde am ehesten an *vājineyān* denken; *vājineya-* kommt freilich nur RV. VI, 26, 2 vor, und zwar in der Bedeutung 'Heldensohn' (aus *vājin-*; Sāyaṇa sagt freilich *vājinyāḥ putraḥ*); ich sehe aber keinen Grund, weshalb es nicht auch 'Ross-sohn' = 'Ross' bedeuten konnte. An *cājāneyān (ca‿ājāneyān)* liesse sich ja noch eher denken, wäre es nicht wegen des Metrums.

[2] Wohl wegen des Fluches.

[3] Aufrecht Rigveda II, 673.

[4] Vgl. Whitney Skt. Gr.[3] § 300 b; Speijer Skt. Syntax p. 286 ff. (bes. p. 289 n. 2).

[5] *bhayabhītāś ca* bei Scheftelowitz Apokryphen des RV. p. 70.

[6] = *pravāyati;* mir sonst nicht bekannt (vll. Einwirkung von *plu-*).

schlechter, da *jyotiṣam* hier in verdrehter Bedeutung gebraucht wird.

'Auf dem Himmel schwanden Mond und Sonne, die Sterne leuchteten[1] nicht; die Götter waren ausser sich vor Furcht und der Wind hörte auf sich zu bewegen'.

nāryo garbhaṃ na gṛhṇanti samudrāḥ śoṣam āgatāḥ |
gāvaḥ kṣīravivarjitā vidravanti bhayāturāḥ || 3 ||

'Die Weiber empfingen nicht, die Ozeane trockneten aus; die Kühe liefen krank vor Furcht umher ohne Milch zu geben'.

brāhmaṇā vedavibhraṣṭāḥ sarvatrāsur urogamāḥ |
sarvato garuḍaṃ jñātvā tam eva śaraṇaṃ gatāḥ || 4 ||

Dieser und der folgende Vers scheinen sehr verworren zu sein und machen einen entschieden späten, unechten Eindruck. Mit mehr Zusammenhang schildert MBh. I, 1239 die Ereignisse nach Garuḍa's Geburt.

'Die Brahmanen kamen um die Veda's, überall traten Schlangen auf; von allen Seiten suchte man Schutz bei Garuḍa, nachdem man von ihm Kunde erlangt hatte'.

tataḥ sarve yathāsthānaṃ tatkṣaṇenoragā[2] *gatāḥ* |
garutmatsambhave naṣṭāḥ punaḥ sṛṣṭāḥ svayambhuvā || 5 ||

'Dann gingen augenblicklich alle Schlangen nach ihrem Ort; bei der Geburt des Garutmant verschwunden, wurden sie von Svayambhū wieder ins Leben gerufen[3]'.

maghānakṣatrajātānāṃ sarvavedaśarīriṇām |
sahasravarṣagarbhāṇām agnistambhaḥ sma jāyate || 6 ||

Nach HERTEL[4] hat dieser Vers möglicherweise eine ältere Strophe verdrängt, was mir deswegen unglaublich scheint, weil mir die vorhergehenden Verse ebenso jung zu sein scheinen. Nach

---

[1] *cakāsati* Plur. nach Pāṇ. VI, 1, 6.

[2] °*orugā* bei GRUBE ist wohl einfach Versehen.

[3] Was die letzte Hälfte des Verses bedeuten soll, vermag ich nicht zu enträtseln, habe aber nach den Worten übersetzt.

[4] WZKM. XXIII, 303 A. 2.

MBh. I, 1090 ff. lag Garuḍa 1000 Jahre im Ei, worauf dieser Vers offenbar hindeutet; übrigens kann er — vielleicht mit schlichten Änderungen — sehr wohl aus irgend einem Zaubertext stammen.

'Für die unter dem Sternbild Maghā geborenen, für die deren Leiber alle Veda's sind[1], und für die, die tausend Jahre im Mutterleibe gewesen sind, tritt Stillung des Feuers (durch Zaubermittel) ein'.

Sūktam III.

5. ojasvinaṃ vīram asahyasāhaṃ stoṣyāmy ahaṃ garuḍaṃ vainateyam |
mātaraṃ yo nirakrīṇāt kadrvā dāsye parājitām || 1 ||

Vgl. 28, 2: *vīryam asahyasāham* — Der Vers gehört ziemlich sicher nicht dem ursprünglichen Gedicht an, worüber weiter unten.

'Den kräftigen Helden, der den Unwiderstehlichen bezwingt, will ich lobsingen, den Garuḍa, Sohn der Vinatā, der seine von Kadrū zur Sklaverei besiegte Mutter loskaufte.'

tad asya karma vakṣyāmi vainateyasya śrīmataḥ |
pṛth(i)vyām prathitayaśasaḥ somāharaṇajam mahat || 2 ||

Hertel[2] liest mit D *prathitayaśah,* was mir weniger glücklich scheint; später[3] liest er aber, ohne das Vorhergehende zu erwähnen, *pṛthvyām,* was ohne Zweifel richtig ist.

'Diese seine Tat will ich verkünden, des majestätischen Vinatā-Sohnes, dessen Ruhm über die Erde verbreitet ist, (die Tat), die gross ist und aus dem Somaraube entstanden.'

kadrūś ca vai suparṇī ca paspṛdhāte svarūpayoḥ |
sā kadrūḥ suparṇīm ajayat sābravīt || 3 ||

Ich lese mit Oldenberg[4] *svarūpayoḥ* statt *sa°* — Der Vers setzt sich aus einem Halbśloka[5] und einem Prosazitat aus TS. VI,

---

[1] Vgl. unten 27, 3.
[2] WZKM. XXIII, 303.
[3] l. c. p. 328 A. 1.
[4] ZDMG. XXXVII, 69.
[5] Die Worte *kadrūś ca vai suparṇī ca* sind in der Kāś. zu Pāṇ. IV, 1, 71 zitiert.

1, 6, 1[1] zusammen, die mit grosser Wahrscheinlichkeit einen älteren (Triṣṭubh)vers verdrängt haben. Dass darin sich irgendwelche Notiz von dem Siege der Kadrū vorfand ist nicht unglaublich und brauchte an sich dem Gang der Erzählung nicht vorzugreifen.

'Kadrū und Suparṇī wetteten, indem sie ihre eigene Personen einsetzten; Kadrū besiegte die Suparṇī, sie sprach':

[satyaṃ kilaitad apare vadanti dūrātmakaṃ dīrghajātyāḥ sadaiva |
aprajñānā kalahe yā sutam me kāṇā ghorāṇi vacanāni kṛntati ||4||]

Ich setze diesen Vers deswegen in Klammern, weil er offenbar an unrichtigem Platz steht; er muss eine Rede der Suparṇī enthalten, worin sie sich beklagt, dass Kadrū ihren Sohn — d. h. natürlich Garuḍa — geschmäht hat. Nun bezieht sich aber das am Ende von 3 stehende *sābravīt* in TS. auf Kadrū, der der nächste Vers also gehören musste; dann wäre ein Vers der Kadrū ausgefallen, in dem sie auf Garuḍa mit Scheltworten losgegangen wäre. Das hätte nun hier erstens absolut keinen Sinn, und zweitens war nach der unzweifelhaft ältesten Form der Sage *Garuḍa zu dieser Zeit noch nicht geboren.*[2] Der Vers gehört also offenbar nicht hierher, kann aber möglicherweise irgendwo in 9 zu Hause gewesen sein (vll. nach 9,2?). Die offenbar zerstörten Worte *dūrātmakaṃ dīrghajātyāḥ sadaiva* hat OLDENBERG zu verbessern gesucht, indem er an *durātmakās tiryaggatāḥ sadaiva* denkt, was ein metrisches Schema ⌣ — ⌣ —/— — ⌣ — ⌣ — ⌣ geben würde und ihm deswegen weniger glücklich zu sein scheint. Ich hatte früher die Vermutung gewagt, dass man etwa *durātmakaṃ dīrghajihvyāḥ sadaiva* lesen könnte; *Dīrghajihvī*[3] war nach Ait. Br. II, 22, 10 eine Dämonin, die das Morgenopfer beleckte und es mit ihrer giftigen Zunge zerstörte[4] — also wohl eine Schlangendämonin. Irgend welche Beweise dafür, dass sie mit Kadrū in Verbindung gestanden hat, lassen sich aber nicht vorbringen, und so war diese Vermutung eine ganz und gar unsichere, obwohl

---

[1] Vgl. oben p. 190 f.

[2] Darüber weiter unten nach dem Texte.

[3] Nach Pāṇ. IV, 1, 59 ist dies die im Veda *(chandasi)* vorkommende unregelmässige Femininform, sonst heisst es natürlich *dīrghajihvā*.

[4] Vgl. auch MBh. III, 16605.

nach H. 1303 *dīrghajihva* gerade 'Schlange' bedeutet. Nachher habe ich aber gefunden, dass im Jāt. II, pp. 145, 12. 27; 146, 3; 147, 12; 148, 15 die Schlangen mit dem Namen *dīghajātika* bezeichnet werden, und dass also die Lesart des Textes *dīrghajātyāḥ* die richtige ist. Also ist wohl m. E. am ehesten nur *durātmakaṃ* statt *dūr°* zu verändern und die Übersetzung soll etwa folgendermassen lauten:

'Richtig fürwahr sagen die anderen dieses: ⟨'Frevelhaftigkeit⟩ gehört ja immer der Schlange', die sie in dem Wortstreit, ohne meinen Sohn zu kennen, (gegen ihn) grausige Wörter schneidet[1], die Einäugige.'

prekṣasva pāraṃ vinate suparṇi sauparṇaṃ cakṣur iti vai śrutam me |
aśvaḥ śveto nyakaṣiṣṭa sthāṇau tasyāsau [kṛṣṇas] tiryaññ ava vāti vālaḥ ||5||

Ich lese mit OLDENBERG *prekṣasva pāraṃ* für *prekṣyaḥ* (*prekṣaḥ* B) *supāraṃ* und *nyakaṣiṣṭa* für *'nag asiṣṭa,* obwohl ich nicht völlig überzeugt bin, dass er mit letzterem das Richtige getroffen hat. Was d betrifft bin ich etwas unsicher; behalten wir es unverändert bekommen wir einen *pāda* — — — — —/— — ⏑ ⏑ — ⏑ — ⏑ mit 13 Silben, was natürlich nicht angeht. Ich möchte deswegen entweder *kṛṣṇas* oder *tiryaññ* tilgen; wegen des in 6, 1 b folgenden *na vālam paśyāmi* möchte ich am ehesten *tiryaññ* behalten, gebe aber gern zu, dass auch eine Lesart: *tasyāsau kṛṣṇa ava vāti vālaḥ* sehr wohl möglich ist.[2]

'Blicke nach der anderen Seite, o Vinatā Suparṇī — 'ein Adlerauge' so habe ich fürwahr sagen gehört; ein weisses Pferd hat sich eben an einem Pfahl gerieben, sein [schwarzer] Schweif weht schräg hinab'.

6. *ā nu dīdhīṣa un nu madena mādyasi na vālam paśyāmi kim ā paśyasi |*
yady aśvaḥ śveto yadi vāpi kṛṣṇaḥ kiṃ nu kena nu kathaṃ nu paśyasi ||1||

---

[1] HERTEL l. c. p. 304 scheint *kṛntasi* zu lesen, obwohl er das nicht ausdrücklich sagt.

[2] Es mag sein, dass es von Anfang an an diesem Punkt zwei verschiedene Versionen der Sage gab, nämlich: 1) das Pferd ist ganz und gar weiss — das Pferd ist weiss mit schwarzen Flecken, und 2) das Pferd hat einen Schweif — das Pferd hat überhaupt keinen Schweif. Beide wären dann hier mit einander vermischt worden. Doch ist das ja nur eine lose Vermutung.

Mit OLDENBERG[1] lese ich *ā nu dīdhīṣa un nu* für *ā 'nu dīdihīṣa un na* bei GRUBE und ebenso in d *kathaṃ nu* statt *k. na.* OLDENBERG hat ohne Zweifel auch darin Recht, das für *ā* in b ein anderes Wort eingesetzt werden muss, umsomehr weil *ā-paś-* bisher nur in AV. IV, 20, 1 und zwar in der Bedeutung 'anschauen'[2] belegt ist. Was aber eingesetzt werden konnte, verstehe ich leider nicht; Varianten sind nicht vorhanden, und das einzige Wort, das ich mir hier als passend denken könnte, wäre wohl etwa *tvam.* Möglich ist auch, dass etwaige Unordnung dadurch eingetreten ist, dass sowohl b wie d auf dasselbe Wort enden.

'Siehst du das wirklich[3], oder bist du ganz wahnsinnig? Ich sehe den Schweif nicht, siehst du ihn denn? Ob das Pferd weiss ist oder schwarz — was, wodurch, wie siehst du denn das?'

anṛtaṃ vai tvaṃ vadasi [kadru] kāṇe +pratighṛṣṭadarśane |
sarvaśvetaṃ hy aham manye nāsya vālo 'sti kaścana ||2||

Wie OLDENBERG[4] betrachte ich *kadru* als Glosse zu *kāṇe;* das Wort *pratighṛṣṭadarśane* passt schlecht zum Metrum, und zudem ist *prati-gharṣ-* m. W. niemals belegt — ich möchte deswegen eher *nighṛṣṭa°* (oder möglicherweise *vi°*) lesen — Mit HERTEL[5] lese ich *vālo* für *kṛṣṇo* des Textes, und das schon deswegen, weil *kṛṣṇo,* das hier etwa 'schwarzer Flecken' bedeuten müsste, auch sprachlich jedenfalls sehr bedenklich ist. HERTEL sagt ferner: 'OLDENBERG muss mit seiner Auffassung, dass des Rosses Schweif beim Reiben an dem Pfosten hängen geblieben ist, so seltsam dies uns anmutet, Recht haben'. Bedenken wir aber, dass im MBh. das Pferd in Wirklichkeit keinen schwarzen Schweif hat, sondern dass sich nur einige Schlangen in schwarze Haare verwandelt und sich an ihm gehängt haben, und bedenken wir ferner, dass uns im jetzigen Suparṇādhyāya absolut nichts weder von der Geburt der Schlangen noch von den Vorrichtungen der Kadrū bei der Wette überliefert ist, so dürfen wir womöglich die Vermutung wagen, dass sich die Geschichte hier in ähnlicher Weise abgespielt hat wie im MBh. Dann konnte aber der aufgehängte,

[1] ZDMG. XXXVII, 70.
[2] Vgl. WHITNEY-LANMAN AV. p. 184.
[3] So OLDENBERG; HERTEL l. c. p. 304 übersetzt: 'bist du bei Sinnen', ebenso JOHANSSON Solfågeln p. 43.
[4] Dem HERTEL l. c. p. 304 A. 7 zustimmt.
[5] l. c. p. 304 A. 8.

aus Schlangen bestehende Schweif sehr wohl beim Reiben am Pfahl hängen geblieben sein.

'Lüge fürwahr redest du, Einäugige, deren Auge ausgerissen ist. Ich meine, er ist ganz weiss, er hat ja gar keinen Schweif'.

yāvat tvaṃ dvābhyāṃ vinate suparṇi cakṣurbhyām paśyasy aruṇasya mātaḥ /
tāvac cen nāham ekena pasye tad dāsī tava syāṃ tvam u vā mama syāḥ //3//

Oldenberg[1] will *na aham* lesen und *tad* tilgen; Hertel und Johansson[2] äussern darüber nichts. Ich kann Oldenberg hier nicht folgen, da *tad* für den Sinn des Verses notwendig ist; es fehlt ein korrelatives *yad* in a—b.[3] Die Übersetzung soll nämlich folgendermassen lauten:

'Wenn ich es mit einem Auge nicht sehe, während du, o Vinatā Suparṇī, Mutter Aruṇa's[4], es mit zwei Augen siehst, da will ich deine Sklavin sein — oder sei du die meinige!'

dāsī te siām iha sarpamātar yad dhy etad eva na mṛṣā bravīṣi /
mama vā tvam adite dāsyam adya kariṣyasi hanta vedāva gatvā //4//

vedāva gatvā Oldenberg nach BD statt des sinnlosen *ced āvagatvā* der übrigen Hdschr.

'Ich werde hier deine Sklavin sein, o Schlangenmutter, falls du dies nicht unwahr redest; oder auch wirst du, Aditi, bei mir Sklavendienst verrichten — wohlan, gehen wir hin, es zu erkunden!'

+*dūtam pra hiṇvo mātarisvana āsāsāvo vakṣyati tad yathātatham* /
ubhe vā svayam eva gacchāva kadru vahāmi tvā vājī carati yatrāsau //5//

---

[1] l. c. p. 70.
[2] Solfågeln p. 44.
[3] Vll. las man ursprünglich: *yāvad yad dvābhyāṃ* usw. (?)
[4] Darüber dass Vinatā hier Mutter des Aruṇa benannt wird, werde ich weiter unten handeln.

hiṇvo BD richtig statt *hinvo*[1] — Der erste *pāda* ist unvollständig; OLDENBERG[2] möchte etwa an *mātariśvānaṃ āśum* denken, was ja möglich wäre. Einfacher vielleicht *ā mātariśvānam* 'zu M.'; freilich kommt ja *ā* selten mit Ackusativ vor und besonders in der Stellung vor dem Hauptwort[3], aber in der ziemlich destruierten Sprache unseres Textes wäre doch so was gut denkbar.[4]

'Wir wollen einen Boten senden ⟨zu⟩ Mātariśvan; lass uns ihn bitten, dass er uns die Wahrheit sagt. Oder lass uns beide selbst gehen, o Kadrū, ich trage dich dahin wo jenes Pferd sich aufhält'.

Sūktam IV.

7. *eṣa vālo lambate vṛkṣaśaṅkau kaccid enam paśyasi lambamānam |*
jitā me 'si samudrasākṣyāc[5] *chūdrā me bhava tvam ā śramāt ||1||*

ā śramāt nach OLDENBERG für *āsramāt* bei GRUBE — Dass Kadrū hier das Meer zum Zeugen anruft, hängt wohl damit zusammen, dass sie beide über das Meer geflogen sind, und dass kein andrer da anwesend ist[6], vgl. auch die Beschreibungen des Ozeans in MBh. I, 1207 ff. 1227 ff.

'Da hängt der Schweif am Baumstumpf, siehst du ihn da wirklich hängen? von mir bist du besiegt — das Meer ist mein Zeuge — sei nun meine Sklavin bis zur Ermüdung'.

samudre ramaṇīyakaṃ dvīpaṃ śuśruma śāśvatam |
nāgānām ālayam pūrvaṃ tatra no vinate vaha ||2||

Vgl. zunächst MBh. I, 1282:

---

[1] Vgl. Pāṇ. VIII, 4, 15.

[2] l. c. p. 70.

[3] Vgl. MACDONELL Vedic Gr. p. 419. Geblieben ist wohl eine Spur von *ā* cum accusativo in adverbiellen Ausdrücken wie *ā-maraṇam, ā-kaṇṭham* u. s. w. (vgl. SPEIJER Skt. Syntax p. 122).

[4] *ā* kommt sonst hier nur als Verbalpräfix vor, ausser in 7, 1, wo nach der Verbesserung OLDENBERGS *ā śramāt* zu lesen ist.

[5] °*sākṣyā* bei GRUBE ist wohl nur Versehen, da er im folgenden *chūdrā* schreibt.

[6] Man vergleiche z. B., wie Buddha vor Māra sich auf die Erde als Zeuge beruft, vgl. KERN Buddhismus I, 88 u. s. w.

nāgānām ālayam bhadre suramyaṃ cārudarśanam /
samudrakukṣāv ekānte tatra māṃ vinate naya //

Dass diese beiden Verse auf einer gemeinsamen Vorlage beruhen ist ganz offenbar; diese lautete wohl etwa so:

samudre rāmaṇīyakaṃ[1] *śuśruma cārudarśanam /*
nāgānām ālayam bhadre tatra māṃ vinate vaha //

Dass dieser Vers im Sup. des Metrums wegen eine Umdichtung ist und wohl eine ältere Triṣṭubh verdrängt hat, scheint mir kaum zweifelhaft zu sein:

'Im Meere liegt die Insel Rāmaṇīyaka, so haben wir stets[2] vernommen, von Alters her ein Aufenthalt der Schlangen — trage uns dorthin, o Vinatā!'

varṣasy aśrūṇi kim idaṃ garutmaṃs tārkṣyasya putras tvam ariṣṭaneme[3] /
na tādṛśānāṃ vihaga dvijendra śocaty apatyam iti vai śrutam me //3//

Rede der Vinatā, wie der folgende Vers zeigt.

Hier tritt nun zum ersten Mal Garuḍa auf, was offenbar dazu stimmt, dass in MBh. I, 1239 ff geschildert wird, wie Garuḍa aus dem Ei kroch, unmittelbar nachdem Vinatā die Wette verloren und Sklavin der Kadrū geworden war. Wenn wir ferner MBh. I, 1263 f.:

tataḥ kāmagamaḥ pakṣī kāmavīryo vihaṅgamaḥ /
aruṇaṃ cātmanaḥ pṛṣṭham āropya sa pitur gṛhāt //
mātur antikam āgacchat paraṃ tīram mahodadheḥ /

mit 8, 2 (unten) vergleichen, wo Garuḍa *prahito 'ruṇena* auftritt, so gewinnen wir, glaube ich, ziemliche Klarheit in der hier geschilderten Situation.

'Warum vergiessest du jetzt Tränen, o Garutmant, du bist

---

[1] Dass so zu schreiben ist, und dass *rāmaṇīyaka* ein Eigenname ist, belehrt uns MBh. I, 1303 zur Genüge; vgl. auch HOPKINS Epic Mythology p. 27.

[2] *śāśvatam* Adv. = *śaśvat.*

[3] Mit OLDENBERG l. c. p. 71 A. 1 *ariṣṭanemeḥ* zu lesen ist nicht absolut notwendig, da Garuḍa selbst in 19, 5 Ariṣṭanemi genannt wird.

ja Tārkṣya's Sohn, o Ariṣṭanemi. Nachkommen solcher Eltern weinen nicht, du Vogel, König der Vögel, so habe ich gehört'.[1]

ārttiṃ vai te vinate nayanty[2] *+apanatahriyā tv aruṇasya mātaḥ* /
ya ācāryān yuvato na cakrur itthaṃ vai te 'śrumukhāḥ patanti //4//

Der Vers befindet sich offenbar in starker Unordnung und lässt sich in seiner jetzigen Gestalt nicht einwandfrei übersetzen. In a fehlt eine Silbe, die wahrscheinlich durch den Akkusativ des persönl. Pron. 2. Person zu ersetzen ist. Diese mag *te* gelautet haben, da diese Form im Veda als Akkusativ vorkommt[3], dann wäre es: *ārttiṃ vāi te⟨te⟩vinate nayanti,* wo ein *te* natürlich mit äusserster Leichtigkeit ausgefallen sein kann. In b gibt *apanatahriyā* natürlich keinen Sinn[4] — 'unverschämt'[5] ist ebenso unmöglich wie jede andere Übersetzung; von den Hdschr. hat B *apanatahyāttvaruṇasya,* D *anapatahyātvaruṇasya,* was keine Leitung gewährt. Unter Hinweis auf 21, 4: *abhrātā bhrātrā garuḍo 'ruṇena aputrā śuṅgā vinatā suparṇī* versuche ich *anapatyā*[6] *tv⟨am⟩ aruṇasya mātaḥ* 'ohne Nachkommen (= Söhne) bist du, Mutter des Aruṇa' — der Hohn gegen Aruṇa, weil dieser seine Mutter in der Sklaverei verlassen hat, macht sich darin leicht bemerkbar. Während nun weiter d unversehrt zu sein scheint, bietet c offenbar ein höchst schwieriges Problem dar: wenn das wirklich 'welche nicht . . . Lehrer sich verschafft haben'[7] bedeutet — und anders kann man es wohl nicht fassen, wenn man nicht eine völlig unheilbare Wirrnis annehmen soll — so würde man doch zuerst am ehesten *cakrire* zu erwarten haben; doch das mag in diesem Text nicht so streng urgiert werden. Schlimmer ist *yuvato,* dass doch kaum 'jugendliche' bedeuten kann, und, wenn dem auch so wäre,

---

[1] Vgl. 5, 5 oben.

[2] OLDENBERG l. c. p. 71 A. 2 will *niyanty* lesen – soviel ich verstehe ohne Grund.

[3] PISCHEL ZDMG. XXXV, 714 ff.; MACDONELL Vedic Gr. p. 300 n. 14 weiss natürlich davon nichts.

[4] *apanata-* kommt nur in ŚBr. XI, 7, 3, 3; Śāṅkh. Br. 10, 1 vor, beidemal in der Bedeutung 'ausgebogen'!

[5] So HERTEL.

[6] *anapatyá-* als Adj. ist in AV. XII, 4, 25 u. a., als Subst. ('Kinderlosigkeit') schon RV. III, 54, 18 belegt.

[7] Vgl. HERTEL l. c. p. 305.

doch keinen Sinn gibt. Man möchte wohl am ehesten an *yuvāno* denken (युवानो zu यवनो verändert, nicht unmöglich), was unzweifelhaft einen Sinn gäbe, metrisch aber sehr schlecht zu scheint. Die Übersetzung kann natürlich unter solchen Umständen nur auf approximative Richtigkeit Anspruch erheben.

'Qual fürwahr bereiten sie dir, o Vinatā; sohnlos bist du, o Mutter Aruṇa's. Die Jünglinge (?), die sich keine Lehrer verschafft haben, fliegen wahrlich in dieser Weise tränengesichtig umher'.

ahaṃ vahāmi pari tān vahāmi sarpān vahāmi yathā duṣkṛtakāriṇī |
dvīpānt samudrasya vahāmi duṣkṛt kadrūṃt saputrām udakaṃ spṛśantīm[1] *||5||*

Antwort der Vinatā[2] — *duṣkṛtakāriṇī,* das das Metrum stört, kann möglicherweise erklärende Glosse eines nicht völlig verstandenen *duṣkṛtakarmā* oder *°karman*[3] (ep.) sein.

'Ich trage (sie), ich trage sie umher, ich trage die Schlangen wie eine Sünderin; nach den Inseln des Meeres trage ich, Arme, Kadrū samt ihren Söhnen, sie, die das Wasser berührt'.

8. yas te kumāras taruṇaḥ suparṇi yasya śākhāḥ patataḥ khe nudanti |
taṃ preṣayasva balinaṃ sa etu sarvān asmān nayatu yatra sūryaḥ ||1||

Rede der Schlangen (oder der Kadrū) an Vinatā — *śākhā* in der Bedeutung 'Flügel, Fittich' ist jedenfalls höchst selten, wenn überhaupt belegt; m. E. wäre *tudanti* (schlichte Änderung) des Sinns wegen besser als *nudanti.*

'Dein jugendlicher Sohn, o Suparṇī, dessen Flügel beim Fliegen gegen den Himmel stossen — sende ihn, den Kräftigen! Möge er kommen und uns alle dorthin führen, wo die Sonne ist'.

ahaṃ suparṇaḥ prahito 'ruṇena sarpāḥ kariṣyāmi yad āha śuṅgī |
ā rohata śliṣyata me śarīraṃ voḷhā 'smi sarvān acireṇa sūryam ||2||

---

[1] HERTEL's *spṛśantī* halte ich für unnötige Änderung.

[2] Der zweite Erklärungsversuch OLDENBERG's (l. c. p. 72 A. 1) ist nicht richtig.

[3] Pāṇ. IV, 1, 12.

śuṅgī als N. pr. der Vinatā kommt nur hier vor; daneben aber *śuṅgā* in 10, 2; 15, 5; 22, 1; 29, 1. 4[1]; als Sohn der Vinatā heisst Garuḍa *śauṅgeya* in 17, 4. 5.[2] Woher der Name stammt ist mir nicht bekannt; bei Pāṇ. IV, 1, 117 wird als männlicher Name *śuṅga* genannt und vorgeschrieben, dass das Patronymicum *Śauṅga* lauten soll, wenn es sich um einen Bhāradvāja handelt, sonst *śauṅgi;* dazu gehört offenbar *śuṅga* in Āśv. Śr. XII, 13, 5; Lāṭy Śr. IV, 6, 20 u. s. w.[3], *śauṅgāyani* Vaṃśa Br.[4] und *śauṅgīputra* Bṛh. Ār. Up. VI, 4, 31 (= VI, 5, 2 K.). In welchem Verhältnis zu diesen alten Lehrerfamilien die spätere Dynastie der Śuṅga's (184—72 v. Chr.) gestanden hat, weiss man wohl gar nicht. Weil nun *śuṅgā* und *śuṅgī* unterschiedslos gebraucht werden — als subst. scheint *śuṅgī* 'Ficus infectoria' erst sehr spät vorzukommen — gab es wohl für Pāṇini keinen Grund, das Wort in seiner Feminbildungslehre zu beachten, und soviel ich weiss, findet es sich weder bei ihm noch in den Kommentaren.[5] Irgend welchen Schluss auf das Altersverhältnis zwischen Suparṇādhyāya und Pāṇini kann man deswegen leider nicht gut ziehen — Ich habe *śliśyata* in den Text eingesetzt statt *kliśyata* (D hat *śliśatu*), da letzteres grammatisch und des Sinns wegen entschieden schlechter ist.[6]

'Ich Suparṇa, angetrieben von Aruṇa[7], werde das tun, was Śuṅgī sagte (versprach), ihr Schlangen; steiget auf, hängt euch an meinen Leib, in kurzer Zeit führe ich euch alle nach der Sonne'.

tīkṣṇāḥ suparṇā bahudhā marīcyaḥ sūryasya tā naḥ pradahanti bhogān |
namaḥ patañgāya ni vartta sādhu yatra mātā aditis tatra gaccha ||3||

Es mag zweifelhaft sein, ob nicht statt *suparṇā* der Voc. *suparṇa* einzusetzen ist; doch bedeutet ja nach Nigh. 1, 5 *suparṇa* auch 'Sonnenstrahl'[8]. und es mag ja möglich sein, dass gerade hier ein Beleg dieser Bedeutung vorhanden ist.

---

[1] Vgl. auch *śuṅgāvacas* in 18, 3.

[2] Auch in Daśak. ed. Wilson p. 93, 6.

[3] In Macdonell & Keith Vedic Index II, 384 fehlt natürlich dieses *śuṅga* und wird erst p. 395 im Vorübergehen erwähnt.

[4] Weber ISt. IV, 372. 383.

[5] Bei Liebich Pāṇini p. 102 ff. findet es sich jedenfalls nicht.

[6] *śliś-* mit Ack. z. B. MBh. XII, 10948.

[7] Aruṇa reitet wohl wie im MBh. auf seinem Rücken (vgl. oben zu 7, 3) *prahito* ist also ungefähr so viel wie *codito.*

[8] Vgl. oben p. 127.

'Scharf sind die Strahlen, an vielen Orten sind die Strahlen der Sonne, sie verbrennen unsere Körper.[1] Heil dem Vogel! Kehre nur schnell nach unten! Fahre dorthin, wo Mutter Erde (Aditi) ist!'

alaṃ sūryasya sadanaṃ gatena dagdhā nas tanvaḥ savituḥ śikhābhiḥ |
vihāya vā tvā pra patāma bhūmau ni vartta vā śakune nodyamānaḥ || 4 ||

Besser wäre vielleicht *codyamānaḥ,* obwohl eine solche Änderung nicht notwendig ist.[2]

'Genug mit der Fahrt nach dem Sitz der Sonne; unsere Leiber sind verbrannt von den Flammen des Savitar. Entweder wir verlassen dich und stürzen uns zur Erde, oder du kehrst um, o Vogel, (von uns) angetrieben'.

idaṃ na sādhu yad idaṃ suparṇi sutān mamainān avahat sadhasthe |
viceṣṭamānān uragān aśaktān javena sūryam prati dahyamānān || 5 ||

Kadrū an Vinatā — ich schreibe *aśaktān* ('schwach, unfähig') statt *asaktān,* das hier keinem Sinn gibt.

'Es ist nicht recht, o Suparṇī, dass er diese meine Söhne nach jener Stelle führte, die sich windenden Schlangen, die schwachen, in Eile nach der Sonne, um verbrannt zu werden'.

Sūktam V.

9. ete sūryasya tapasābhitaptāḥ kṣitau varttante 'ruṇa bhogavantaḥ |
ahaṃ na vindāmi +hatiṃ sutānāṃ na ceha tārkṣyaḥ sa hi śarma vidyāt || 1 ||

M. E. ist dies Anrede nicht der Vinatā[3], sondern der *Kadrū an Aruṇa;* alles hängt dabei an dem Worte *hatiṃ,* das auch in

[1] *bhogaḥ . . . aheś ca phaṇakāyayoḥ,* AK. III, 4, 3, 24.

[2] Es scheint oft sehr schwierig zu sein, zwischen Formen von *nodayati* und *codayati* einen Unterschied zu machen.

[3] So Hertel WZKM. XXIII, 306; Johansson Solfågeln p. 45.

der teilweise sehr unbeholfenen Sprache unseres Textes unmöglich richtig sein kann. Es muss statt *hatiṃ* irgend ein anderes Wort eingesetzt worden, etwa mit der Bedeutung 'Wohlsein' oder 'Schutz, Zuflucht'; ich glaube ziemlich getrost statt *hatiṃ* hier *hitaṃ* lesen zu dürfen, wodurch alles ziemlich zurechtgelegt wird. Also:

'Diese Schlangen nun, verbrannt durch die Glut der Sonne[1], verweilen hier auf der Erde, o Aruṇa; ich vermag kein Heil für meine Söhne zu sehen, und Tārkṣya ist nicht hier, er würde sonst Schutz wissen'.

etat te karma paruṣaṃ suparṇa yat sauraseyān avaho balāt tvam |
ārttā kadrūr vadati dagdhaputrā nīcair varttethāḥ prabhavatsu nityam || 2 ||

Aruṇa (oder Kadrū?) an Garuḍa.

Ich lese mit JOHANSSON[2] *suparṇa* statt *suparṇi* bei GRUBE, das keinen Sinn gibt — *sauraseyāḥ* heissen die Schlangen, da Kadrū bisweilen *Surasā* genannt wird.[3]

'Das war eine grausige Tat von dir, o Suparṇa, dass du die Söhne der Surasā mit Gewalt fortgeschaffen hast; gequält lässt Kadrū, deren Söhne verbrannt worden sind, ihre Stimme ertönen[4] — immer wirst du dich (von jetzt an) unter den Mächtigen niedrig bewegen'.

abhi kranda stanayodayodadhīṃt samās tās te [parjanya] giribhiḥ santu āpaḥ |
ā hantu śeṣaḥ śikharaṃ girīṇām gacchantu sarpāḥ salilasya madhyam || 3 ||

Dieser Vers und der folgende enthält das Gebet Kadrū's an Indra, vgl. MBh. I, 1285 ff. — Die Wörter *abhi kranda stanaya* kommen als Versanfang in RV. V, 83, 7 u. s. w.[5] vor; vgl. auch Jātaka 75 g. 1. — *parjanya* ist offenbar von einem unkundigen Ab-

[1] Vgl. MBh. I, 1286: *sarpāṇāṃ sūryataptānām.*

[2] Solfågeln p. 46 A. 1.

[3] B hat *saurabheyān,* was an sich nicht ganz unmöglich wäre, da *surabhi* = 'Erde' sein kann (Erde = Aditi = Kadrū).

[4] Wahrscheinlich mit Hinweis auf die folgende Bitte an Indra.

[5] Vgl. BLOOMFIELD Concordance p. 90.

schreiber eingeflickt worden; es stört das Metrum und ist zudem unrichtig, da Kadrū sich, wie das MBh. zeigt, an Indra wendet.[1]

'Brülle, donnere, lass die Wolken aufziehen[2]! Mögen deine Wasser mit den Bergen gleich (hoch) sein! Möge Śeṣa[3] den Gipfel der Berge schlagen, mögen die Schlangen in die Mitte des Meeres geraten'.[4]

ekodakam pāram apāram astu maṇḍūkikā vadatu sarvarātram |
+upa dugdhapadīṃ gāṃ duhantu mṛla etu sthalam icchamānaḥ || 4 ||

Die *pāda's* c—d können offenbar nicht in Ordnung sein, und OLDENBERG[5] hat es versucht, sie notdürftig zu verbessern, wozu man auch die Übersetzung BLOOMFIELD's[6] vergleiche. Eine Schwierigkeit liegt zunächst darin, dass Formen von *upa-duh-* sonst nicht vorkommen. Weiter sind beide *pāda's* unterzählig, was auch bei Gutheissen der Verbesserung *mṛga* für *mṛla* — die übrigens schon in D dasteht — der Fall ist. Zudem lässt sich nicht sagen, was für ein Subjekt zu *duhantu* hinzuzudenken ist. Da ich denn noch nichts besseres zu sagen weiss, versuche ich nach dem Text, so wie er dasteht, zu übersetzen.

'Ein Wasser möge jenes Ufer und das diesseitige[7] sein, das Froschweibchen soll quaken die ganze Nacht hindurch; mögen sie die Kuh[8], deren Spur Milch ist, melken, das wilde Tier soll laufen, feste Erde suchend'.

svargān lokāṃś cakṣuṣā 'nv emi mātar aham ojasā tarasā balena |
atha kathaṃ dāso 'smi jātaḥ kiṃ svit +pāpaṃ cakarthātho pitā me duścaritaṃ cacāra || 5 ||

---

[1] Erst in dem späteren Epos scheint Indra als Regenspender mit Parjanya ganz identisch zu sein, vgl. FAUSBØLL Indian Mythology p. 98; HOPKINS Epic Mythology (= GIAPh. III: 1 B) p. 129.

[2] Dies muss die Meinung *udayodadhīn* sein, obwohl der Ausdruck sehr unbeholfen ist.

[3] Die Schlange, die auf dem Boden des Ozeans ruht und die Erde trägt.

[4] Zur Übersetzung dieses und des folgenden Verses vgl. auch BLOOMFIELD JAOS. XVII, 179.

[5] l. c. p. 73 A. 1.

[6] JAOS. XVII, 179.

[7] Über *apāra* steht das richtige schon im pw.; sonderbarerweise hat BLOOMFIELD das nicht bemerkt.

[8] Wohl der Himmel nach Nigh. 1, 4 (vgl. Nirukta ed. Bibl. Ind. I, p. 378).

Der letzte *pāda* ist offenbar korrupt, da er 16 Silben zählt, was natürlich nicht angeht. M. E. ist die Korruptel so entstanden, dass man ein ursprüngliches *cakāra* veränderte, worauf ein Abschreiber das erklärende *duścaritaṃ* hinzufügte, da *cacāra* allein hier keinen Sinn gab; *me* kann auch ursprünglich erklärende Glosse sein. Dann hätte der *pāda* ursprünglich gelautet: *pāpaṃ cakarthātho pitā cakāra* und demnach übersetze ich folgendermassen:

'Die himmlischen Welten überfahre[1] ich, o Mutter, mit meiner Sehkraft, mit Stärke, Schnelligkeit und Kraft. Warum bin ich denn Sklave geworden? Hast du etwas Böses getan oder tat es mein Vater?'

10. *ahaṃ tayā sparddhamānā kadrvāśaṃsa upādade* |
ajānatī bhayaṃ krodhāt sā mājayat samparāye || 1 ||

Antwort der Vinatā, vielleicht aus älterer Triṣṭubh umgedichtet.

'Mit jener Kadrū wetteifernd, nahm ich in Hoffnung (die Wette) an, aus Zorn keine Furcht kennend — und sie besiegte mich im Kampfe'.

kathaṃ dāsyān mocayituṃ viṣahyā mayā dāsena uta vā pṛthivyā |
ā cakṣva śuṅge dṛlham asmi ārtto 'nnena vā 'py uta vā dhanena || 2 ||

Frage des Garuḍa. — Die Worte *uta vā pṛthivyā* scheinen des Sinns wegen kaum richtig, auch nicht die Variante *pṛthivyāḥ* in B pr. m. D. Meint Garuḍa, dass er die Kadrū (*pṛthivī* = Aditi, Kadrū) zur Sklavin machen wollte?

'Wie ist es dann möglich dich aus der Sklaverei zu befreien — durch mich als Sklaven oder durch die Erde? Sage es, o Śungā — ich bin stark gequält — ob durch Soma[2] oder durch Geld?'

gacchānuyukṣva sarpān yadi mokṣo 'sti kena cit |
mayā vā yadi vāruṇena paśubhir dhanena vā || 3 ||

Das Metrum ist gestört, die Form *°yukṣva* (st. *°yuṅkṣva*) unrichtig, und der ganze Vers des Sinns wegen unnötig; zudem vergleiche man die Schlussworte der beiden Verse *vā dhanena* und

[1] *anu-i-* 'einen Weg verfolgen' = 'überfahren'.

[2] Vgl. unten 24, 2; 30, 3.

dhanena vā. Daraus glaube ich schliessen zu dürfen, dass der Vers späteres Einschiebsel ist. Was das Metrum betrifft, so lässt sich ja die letzte Zeile zur Not bessern, wenn man: *mayā vā yadi vā bhrātrā*[1] *paśubhir vā dhanena vā* liest; dass *aruṇena* als Erklärung zu *bhrātrā* zugesetzt worden sei und dann dieses verdrängt habe lässt sich wohl annehmen.

'Geh' hin, frage die Schlangen, falls durch irgend etwas Befreiung gewonnen werden kann[2]; durch mich oder durch meinen Bruder, durch Vieh oder durch Geld'.

na putrān veda na patiṃ tathāhaṃ yuṣmān vahanty abalā kṛśāsmi |
kṣīṇo dhātur na javo mamāsti kathaṃ dāsyāt pari mucyeya vṛddhā || 4 ||

Vinatā an die Schlangen. — Der Unterzähligkeit in c wird leicht geholfen, wenn man zwischen *kṣīṇo* und *dhātur* ein *me* einschiebt, das leicht ausgefallen sein kann. Statt *dhātur* haben BD *jatrur;* nun bedeutet ja *dhātu* eigentlich nicht 'Körper', sondern nur die Elemente, Urstoffe des Körpers, andrerseits wird *jatru* in der älteren Sprache nicht singularisch gebraucht.[3] Es muss wohl angenommen werden, dass der Verfasser hier wirklich *dhātu* in der Bedeutung 'Körper' gebraucht hat.

'Ich weiss weder von Söhnen noch Gatten, Euch tragend bin ich kraftlos und mager geworden; ausgezehrt ist mein Leib, ich habe keine Kraft — wie kann ich, Alte, von der Sklaverei befreit werden?'

Sūktam VI.

11\. *indrasya somo nihito guhāyāṃ tṛtīye pṛṣṭhe rajaso vimāne |*
tam āhṛtya tarasā śaṃtamena tenātmānaṃ niṣkrīya saṃ cara tvam || 1 ||

Die Wörter *tam āhṛtya* (vgl. *tam āhara* TS.) *tenātmānam niṣkrīya* sind offenbar direkt aus der Vorlage umgedichtet, da die Phrase *tam āhara tenātmānam niṣkrīṇīṣva* mit geringen Modifikationen in TS. MS. Kāṭh. und ŚBr. vorkommt.

[1] Gäbe ⏑ — — —.

[2] Oder: 'falls irgend welche Befreiung möglich ist', wenn man mit BD *yadi mokṣo 'sti kaś cana* liest.

[3] Vgl. SPEIJER Skt. Syntax p. 14.

'Der Soma Indra's ist niedergelegt in der Grube auf der dritten Fläche des Luftraums in seinem Palaste; hole ihn her mit heilbringendster Kraft, kaufe dich durch ihn los — dann gehe in Frieden!'

somaṃ sarpāḥ pipāsanty asmābhir diva āhṛtam |
durāharo divaś cendur garutmant sa ca niṣkrayaḥ || 2 ||

Vinatā an Garuḍa. — Der Vers scheint für den Zusammenhang ziemlich notwendig zu sein, doch erregt die Form *asmābhir* (Plur.) gegen die Ursprünglichkeit der Abfassung Bedenken.

'Die Schlangen wünschen den Soma zu trinken, den durch uns vom Himmel heruntergeholten — schwer vom Himmel zu holen ist der Soma, o Garutmant, und er ist das Lösegeld.'

ā te śṛṇomi vinate suparṇi yadi brāhmaṇaṃ na jaghantha mātaḥ |
patiṣyāmi tava kāmāya dūrād divas[1] *pṛṣṭhāt somam ā harttavā u || 3 ||*

Die Frage, ob Vinatā einen Brahmanen getötet hat, klingt hier etwas sonderbar, da diese später (16, 3 ff.) den Garuḍa gerade davor warnt, einen Brahmanen zu beschädigen. Offenbar hat wohl Garuḍa von dem Vergehen beim *devasattra*[2] Kunde, weiss aber vielleicht nicht worin dieses bestand.

'Ich gehorche dir, Vinatā Suparṇī, wenn du keinen Brahmanen getötet hast, o Mutter; dir zu Gefallen werde ich fliegen, um von fern her von des Himmels Rücken den Soma zu holen'.

na brāhmaṇaṃ jaghanāhaṃ garutman na sattraghnāpy abhavad dvitīyā |
nānenasam enasā prorṇuvīmi nāgaspṛśo apa harāmy enaḥ || 4 ||

sattraghnā ist wohl grammatisch unkorrekte Bildung; es kommen nach PW. *kulaghnā* in MBh. XIII, 2397 und *kṛmighnā* 'Gelbwurz' vor, sonst immer *°ghnī*[3]; zudem scheint nur das Neutrum, nie das Femininum von *°ghna* substantivisch zu sein. Zu c—d

[1] Druckfehler bei GRUBE?
[2] Vgl. oben 2, 2.
[3] Vgl. Kāś. zu Pāṇ. III, 2, 52—53.

vgl. Ait. Br. V, 30, 11: *anenasam enasa so 'bhiśastād enasvato vāpaharād enaḥ* u. s. w.[1]

'Keinen Brahmanen habe ich getötet, o Garutman, denn es geschah ja keine zweite Störung des Opfers. Den Schuldlosen belade ich nicht mit Schuld, von dem Schuldbeladenen nehme ich keine Schuld weg'.

kim a hṛtvā kiṃ vi jitvā kim u kṛtvā tu pauruṣam |
dāsyād vi vo pramucyeya tad u śaṃsata lelihāḥ || 5 ||

Vgl. zu diesem Verse MBh. I, 1318:

kim āhṛtya viditvā[2] *vā kiṃ vā kṛtveha pauruṣam* |
dāsyād vo vipramucyeyaṃ tathyaṃ vadata lelihāḥ ||

Unser Vers ist in seiner jetzigen Form wahrscheinlich spät und im Anschluss an denjenigen des Mahābhārata umgedichtet.

'Was soll ich holen, welchen Sieg erringen, welche Mannestat verrichten, um von der Sklaverei bei Euch gelöst zu werden? — verkündet mir das, o Schlangen'.

vāraṃ varīyaṃ divy uttamāyāṃ rahaḥ śṛṇumo bṛhad indra-rakṣitam |
tam ā hṛtvāmṛtapornuvema dāsyān mucyasva yadi śaktir asti te || 6 ||

Das sonderbare *vāraṃ varīyaṃ* kehrt in 19, 4 wieder; m. E. kann nun *varīyaṃ* nichts anderes als fehlerhafte Form statt *varīyaḥ* sein[3] — man beachte, dass nach AK. III, 4, 30, 237 *varīyāṃs* = *vara,* nach Med. s. 62 = *śreṣṭha* ist — *amṛtapā* im Pp. ist natürlich *°pāḥ* zu lesen.

'Im höchsten Himmel liegt verborgen der beste Schatz, der grosse, von Indra behütete — so haben wir gehört; nimm ihn her, als Somatrinker wollen wir ihn verwahren, löse dich aus der Sklaverei, falls du[4] Kraft besitzest'.

---

[1] Vgl. GELDNER ZDMG. LXV, 306 f.

[2] Wohl *vijitvā* zu lesen; vgl. jedoch die Erklärung bei Nīlakaṇṭha.

[3] Man vergleiche das recht kuriose *mahāntam* in 13, 1.

[4] *te* ist des Sinnes wegen ja nicht notwendig und wäre des Metrums wegen besser zu tilgen.

12. indrasya somaṃ nihitaṃ guhāyāṃ tṛtīyāt pṛṣṭhād rajaso vimānāt /
nihatya rakṣas tarasā praṇudyāhariṣyāmi +ca va induṃ nu naiva // 1 //

Dass der letzte Teil von d irgendwie korrupt sein muss, ist wohl offenbar; in BD findet sich die Variante *tata* (*tava* D) *induṃ namaiva,* die eigentlich nicht weiter hilft. Man kann ja daran denken *tata* (oder vll. besser *tava* = *tubhyam*) in den Text zu setzen; was sich aber unter *numaiva* oder *na°* verbirgt, vermag ich nicht zu erraten, obwohl der Sinn ziemlich sicher dieser ist: 'soll ich ihn holen — oder nicht?' Das können aber die Worte, sowie sie dastehen, nicht bedeuten.

'Den Soma des Indra, den in der Grube niedergelegten, soll ich ihn von der dritten Fläche des Himmels, vom Palaste, nachdem ich die Wächter niedergehauen oder mit Kraft verscheucht habe, für dich[1] holen — oder soll ich es nicht tun?'

sarve devā divi rakṣanti somam bhūtāni cānyāni mahānti tāta /
tasya jānīṣva yadi te 'viṣahyaṃ śreyo 'bhaujiṣyāt tava jīvitam me //2//

jñā- mit Gen. scheint nach PW. sehr ungewöhnlich zu sein; es fragt sich aber, ob wir es nicht hier mit dem bei Pāṇ. II, 3, 51[2] erwähnten Gebrauch von *jñā-* mit dem Gen. des Werkzeuges oder der Ursache zu tun haben.[3] Wenn wir uns hier nach dem von der Kāśikā gebrauchten Beispiel richten, würde *tasya jānīṣva* etwa *tena (= somena) karaṇabhūtena pravartasva* sein: 'schicke dich wegen des Soma an (zu gehen)', was gut passen würde. — Ich schreibe natürlich *'viṣahyaṃ* statt *viṣahyaṃ,* was keinen Sinn gibt.

'Alle Götter hüten den Soma im Himmel und auch andere grosse Wesen, mein Sohn. Mache dich seinetwegen auf! Falls es aber für dich unmöglich ist, dann ist dein Leben für mich teurer als meine Freiheit'.

chandāṃsi vāi smo vinate suparṇi yajñaṃ yāni vitataṃ dhārayānti /
asakṛd vai yajñamahe purastān[4] mā no dātā ni dame 'vamaṃsthāḥ//3//

---

[1] Garuḍa spricht ja zu Vinatā.

[2] Vgl. I, 3, 45.

[3] Vgl. dazu SPEIJER Skt. Syntax p. 90 mit A. 2, der m. E. mit Unrecht die Regel des Pāṇini bezweifelt.

[4] So JOHANSSON Solfågeln p. 48 A. 2 richtig statt *puras tān.*

Der *pāda* d ist wegen des mangelnden Sinns nicht in Ordnung. *dātā ni* kann natürlich ohne weiteres in *dānāni* geändert werden; dann würde etwa der Sinn sein: 'verachte nicht unsere Gaben in deiner Züchtigung (= Sklaverei)', was freilich nicht einwandfrei aber doch leidlich wäre.

'Wir sind[1] fürwahr die Metra, o Vinatā Suparṇī, die wir das ausgebreitete Opfer aufrecht halten — nicht einmal nur früher beim Opferfest; verachte nicht unsere Gaben in deiner Sklaverei!'

yāni chandāṃsi caturuttarāṇi yajñaṃ vahanti vitataṃ saptatantum /
tāny aham asmi vinate suparṇi māṃ devatāḥ prāhiṇvant[2] *somam accha* //4//

Das Beiwort *caturuttarāṇi* deutet offenbar auf die in den Yajurvedatexten[3] erwähnte Episode, wie die Gāyatri die von der Triṣṭubh und der Jagatī verlorenen vier Silben herunterholte und sich zueignete, hin. — Unklar ist mir eigentlich, was man unter den in d erwähnten *devatāḥ* zu verstehen hat; die Erklärung, dass die Götter den Garuḍa öfters zum Soma gesandt hatten, ist ja insofern ungereimt, als Garuḍa der Sage nach hier seinen ersten grossen Flug macht.

'Die mit vier (Silben) zunehmenden Metra, die das ausgebreitete, siebenteilige Opfer tragen, die bin ich, o Vinatā Suparṇī; mich sandten die Götter zum Soma'.

nānaśnato vīryaṃ kiṃ canāsty asmin loke carataḥ suparṇi /
pṛcchāmi tvā vinate 'ham etat kiṃ svid bhuktvātha pathāmi devalokam // 5 //

Der Unterzähligkeit des *pāda* b ist wahrscheinlich so abzuhelfen, dass man *asminn u loke* liest. Der Sinn gewinnt entschieden dadurch: 'sogar in dieser Welt' — Alle Hdschr. haben *pathāmi;* wir hätten es also mit *path-* 'gehen, s. bewegen', Dhp. 20, 17, zu tun, was hier statt des gewöhnlichen *pat-* gebraucht worden wäre.

'Der Hungernde besitzt aber keine Kraft, sogar wenn er sich

[1] Die Plurale des Verbes sind natürlich nach *chandāṃsi* konstruiert und in der Realität mit Singularen gleichwertig; vgl. *yāni chandāṃsi* ··· *tāny aham asmi* im nächsten Vers.

[2] So B richtig (vgl. zu 6, 5 oben).

[3] Vgl. oben p. 155 ff.

(nur) in dieser Welt bewegt, o Suparṇī; ich frage dich dies, Vinatā, was soll ich essen, um dann nach der Götterwelt zu fahren?'

Nach MBh. I, 1321 ff. sollte hier nun 16, 1—19, 6 und erst nachher 13, 1—15, 5 folgen, was mir eigentlich viel natürlicher zu sein scheint. Wir müssen aber hier auf eine nähere Untersuchung darüber verzichten, welche Version die ursprüngliche ist, und können eine solche erst nach dem Abschluss des Textes bewerkstelligen.

Sūktam VII.

13. eṣa mahān parvatas tasya kūṭe mahān hradas tatra bhūtam mahāntam |
tad dhastinam ava tīrṇaṃ grahīṣyasi sa te bhakṣas tā ubhau paśya garuḍa || 1 ||

Zu dem folgenden vgl. MBh. I, 1354 ff. — Zu *mahāntam* vgl. die Anmerkung über *varīyam* zu 11, 6; ein Beleg für *mahānta-* in ISt. II, 80 A. 3.

'Da ist ein grosser Berg und auf dessen Gipfel ein grosser Teich, in welchem sich ein grosses Ungeheuer[1] befindet; den Elefanten, der zu diesem hinabgestiegen ist, sollst du packen, er ist deine Speise — siehe jene beiden, o Garuḍa!'

mahānāgo ghoṣavān nāma padmī mahādanto megha ivāva bhāsate |
taṃ te dadāt saha sakhyena dhātā tau bhakṣayitvātha pathāsi devalokam || 2 ||

Hertel und Johansson lesen wohl mit Recht *padmī* statt des unverständlichen *patmī* des Textes; nach AK. II, 8, 2, 3; H. ś.

[1] Nach MBh. und Rām. handelt es sich um eine riesengrosse Schildkröte; Hertel WZKM. XXIII, 308 A. 1 vermutet 'ein Rākṣasa oder ein grosses Raubtier (etwa Krokodil)'; Johansson Solfågeln p. 49 A. 5 weist auf Jāt. 267 (vol. II, 341 ff.) hin, wo in einem Teiche des Himālaya ein Riesenkrebs haust, er die dort badenden Elephanten festhält und tötet (Abbildung bei Cunningham, The Bharhut Stūpa pl. XXV: 2, vgl. dazu Bhāg. P. VIII, 3, 27 ff., wo es sich aber um ein Krokodil handelt). Aus der purānischen und südindischen Literatur ist ferner bekannt die gleichartige, *Gajendramokṣa* benannte Episode, die mehrfach von älteren europäischen Schriftstellern (Roger, Ziegenbalg u. a.) erwähnt wird. M. E. handelt es sich aber hier um das besonders in Jainistischen Sagen bekannte *jalahastin* oder *jalebha* 'Wasserelephant' genannte Ungeheuer, vgl. zu 14, 1 unten.

174 und Hār. 14 bedeutet *padmin* sogar einfach 'Elefant'. — Dass *mahādanto* richtig ist, scheint mir nicht völlig unzweifelhaft, da B *khādantau*, D *ṣādatau* hat; ob hier möglicherweise ein ursprüngliches *ṣaḍdanto* steckt?[1] — Ich lese mit HERTEL *dadāt* (st. *'dadāt* des Textes, *adadāt* Pp.) und *pathāsi* st. *pathāmi* (HERTEL liest *patāsi*).

'Der grosse Elefant, 'der Brüller' mit Namen, der fleckige, mit grossen Zähnen, sieht aus wie eine Wolke; ihn samt seinem Freunde[2] (= Begleiter) möge dir der Schöpfer geben — verzehre die beiden und fliege dann nach der Götterwelt!'

vayāṃsi vai smo vinate suparṇi nāsmān bhūmau bhakṣyamāṇaṃ dhinoti |
vṛkṣaṃ no brūhi yadi vettha kaṃ cid yatrādhiruhyādma rucyāmba bhakṣyam || 3 ||

Pāda a offenbar nach 12, 3 gebildet — d lautet in BD: *yatrādhiruhyamamādyāma bhakṣam*, worin möglicherweise ein *yatrādhiruhyāmba adyāma bhakṣ(y)am* stecken könnte.

'Vögel sind wir, o Vinatā Suparṇī, nicht sättigt uns, was auf dem Boden verzehrt wird; nenne uns einen Baum, falls du einen kennst, wo wir aufsteigen und behaglich unser Essen verzehren mögen, o Mutter'.

yatrarṣayo vālakhilyāḥ suparṇa vaikhānasāś ca munayo vasanti |
yasya śākhāḥ prathitā yojanāni tam ā roha śākhinam bhojanāya || 4 ||

Ich lese *prathitā* statt des hier sinnlosen *patitā* des Textes.

'Wo[3] die Vālakhilya-Seher und die Vāikhānasa-Asketen wohnen, o Suparṇa, den Baum, dessen Äste sich meilenweit ausbreiten, besteige um zu essen'.

nagaśreṣṭhaṃ rauhiṇaṃ gaccha śīghram bṛhacchākhaṃ janayituḥ sakhāyam |
tam āruhya bhakṣayethāḥ suparṇa sa ced garutman vṛṣayen na cānyaḥ || 5 ||

---

[1] Vgl. zu diesem Epithet des Elefanten WINDISCH Buddhas Geburt (SA. XXVI: 2) p. 174 ff.

[2] So richtig HERTEL.

[3] HERTEL's Übersetzung 'unter dem' hat im Text keine Stütze.

Die Worte *janayituḥ sakhāyam* scheinen am ehesten zu bezeugen, dass auch Tārkṣya sich in der Nähe des Rauhiṇabaumes befindet, worüber weiter unten — *Pāda* d[1] ist nicht in Ordnung, da das Verbum *vṛṣayet* sonst nicht belegt und leider unverständlich ist; auch die Variante in BD *vṛṣayejanānyaḥ* hilft m. E. nicht weiter. Auch ist der Sinn nicht völlig klar, was eine Konjektur sehr schwierig macht; offenbar ist aber, dass man sich etwa folgendes denken muss: 'Wenn er (: Rauhiṇa) es *nicht* . . . (dann . . . es auch) ein anderer *nicht*', und dass also *na* zu *ced* gezogen werden muss. Dann kann aber *ca͜anyaḥ* unmöglich richtig sein, es muss wenigstens *na͜anyaḥ* > *nānyaḥ* heissen, was freilich einen sehr abrupten, aber doch verständlichen Ausdruck ergeben würde. Was aber mit *vṛṣayen* anzufangen ist, weiss ich nicht; es muss wohl etwa 'ertragen, aushalten' bedeuten, und man könnte zur Not etwa an *marṣayen* denken (wobei die Silben 5—7 das Aussehen — — ⏑ haben würden), wie das aber zu dem unverständlichen *vṛṣayen* verwandelt worden wäre, sehe ich nicht ein. Ich bleibe also hier leider bei einem non liquet stehen.

'Fliege eilig zum Rauhiṇa, dem besten Baum, dem grossästigen, dem Freunde deines Vaters! Besteige ihn um zu essen, o Suparṇa! Wenn er es nicht zu < ertragen > vermag, (dann vermag es auch) ein anderer nicht'.

14. +*aham imau vāśitāyām-iva śuddhapadmau nāgau matañgānucarau prabhinnau* /
agrahaiṣam pramudito mahāntāv adhvānam etam pata etad dhrajiṣyan // 1 //

Worte des Garuḍa, der jetzt die beiden Ungeheuer gepackt hat und nach dem Rauhiṇa zu fliegt.

Dass die erste Zeile sich in Unordnung befindet zeigt sich beim ersten Anblick: metrisch besteht sie ja nämlich aus 10 + 15 Silben. Was *pāda* b angeht, so glaube ich, dass er ursprünglich etwa *śuddhapadmau nāgānucarau prabhinnau* gelautet hat, was dann durch eine erklärende Glosse entstellt worden ist; das würde metrisch — ⏑ — — / — — — ⏑ / ⏑ — ⏑ — — geben, was ja freilich Überzähligkeit ergibt, sonst aber ganz richtig sein kann. Da nun hier sowohl der Elefant *(nāga)* wie sein Begleiter *(anucara)* als 'lotusfleckig' *(śuddhapadma)* und 'brünstig' *(prabhinna)*[2] bezeichnet wer-

[1] Vgl. dazu 14,4 d mit denselben Eingangsworten.

[2] Vgl. *prabhinna* und *bhinna* in PW., wozu auch Kauṭ. p. 138, 8.

den, so sehe ich darin einen bestimmten Beweis für die schon zu 13, 1 ausgesprochene Vermutung, dass das Seeungeheuer ein *jala-hastin* ist, dem man dieselben Charakteristika zuschrieb wie dem gewöhlichen Elefanten. Weiter ist es nun klar, dass *vāśitāyām-iva* unmöglich richtig sein kann, denn auch in der korrupten Sprache unseres Textes wäre doch der Ausdruck 'wie auf einer Elefantenkuh weisse Lotus(flecken) habend'[1] etwas Unerhörtes; ich glaube der *pāda* lautete ursprünglich etwa: *aham imau vāśitāyamyeva* = *vāśitā iva āyamya* 'wie eine Elefantenkuh gebändigt habend' — dass die Elefantenkuh die wilden Elefanten zu fangen und zu bändigen weiss, ist ja eine in der indischen Literatur seit ältester Zeit[2] wohlbekannte Tatsache — Das Ātmanepadam *pate* kommt sonst erst im Epos vor. — Ich übersetze also folgendermassen:

'Diese beiden lotusfleckigen, brünstigen, den Elefant und seinen Begleiter wie eine Elefantenkuh gebändigt habend habe ich freudig gepackt, die grossen; ich fliege diesen Weg, dahin zu ziehen wünschend'.

mahāvīryaṃ hastinam merumātraṃ sahagrāhaṃ dhārayann antarikṣe |
javena vāyum balavantam īrayann upaity asau kampayan mā suparṇaḥ || 2 ||

Rauhiṇa spricht:

'Einen riesenstarken Elefanten, gross wie der Meru, mit einem Ungeheuer zusammen im Luftraum tragend kommt Suparṇa heran, durch seine Eile einen gewaltigen Wind erregend, mich erschütternd'.

prati tiṣṭha rauhiṇaṃ dhārayasva śrameṇa vai momumuhur bhavāni |
chandobhir miśraḥ saha devatābhir ā tvā rokṣyāmi sahasāhaṃ garutmān || 3 ||

Worte des Garuḍa; warum HERTEL und JOHANSSON[3] die erste Zeile dem Rauhiṇa zuteilen ist mir unverständlich, da ja Garuḍa, wie der folgende Vers zeigt, noch nicht den Baum erreicht hat,

[1] So HERTEL WZKM. XXIII, 309; was H. auf p. 334 gegen die Echtheit des Verses vorbringt ist mir unannehmbar.

[2] Vgl. PISCHEL VSt. II, 123, 318 f.

[3] Solfågeln p. 49.

und *pāda* b also im Munde des Rauhiṇa sinnlos wäre. Mit den sehr leichten Änderung *rauhiṇa* (f. *rauhinaṃ*) wird alles in Ordnung gebracht. — Dass *momumuhur* kaum richtig sein kann muss wohl zugestanden werden, da ein Wort *mumuhu-* (von *muh-*) nicht vorkommt; HERTEL[1] liest deswegen *mo mumukṣur* und sieht darin das sonst unbelegte Desiderativum zu *muh-*[2], worin ich ihm gern folgen möchte, wenn ich nur verstände, wie das formell gut verständliche *mumukṣur* in das sehr schwierige *mumuhur* verdreht worden wäre.[3] — In *pāda* d wäre die Überzähligkeit leicht dadurch zu vermeiden, dass man *sahasā* st. *sahasāhaṃ* liest, was eine schlichte Änderung wäre, da *(a)ham* leicht eingefügt worden sein kann.

'Bleib still, Rauhiṇa, halt dich aufrecht! sonst möchte ich durch Ermüdung ohnmächtig werden; mit den Metris vermischt, zusammen mit den Gottheiten, werde ich, Garutmant, dich besteigen'.

eṣā prācī garuḍa tāṃ śrayasva yasyāṃ vaikhānasarṣayo vālakhilyāḥ |
+parasyāṃ namati tāvat tiraścī sa ced garutman vṛjinād bibheṣi ||4||

Antwort des Rauhiṇa auf die Anrede des Garuḍa im vorhergehenden Verse. — Die erste Zeile ist offenbar ganz in Ordnung, als Hauptwort ist das im folgenden Verse auftretende *śākhā* zu verstehen. Untadelhaft überliefert ist auch *pāda* d, nur c macht des Sinns wegen Schwierigkeiten. Mit HERTEL[4] *tāvat* in *śākhā* zu verändern, scheint mir eine zu gewaltsame Korrektur zu sein; wir haben in BD für *parasyāṃ* die Variante *rathasyāṃ*, in B *napati* für *namati*. Ich denke mir die Möglichkeit, dass für नपति ursprünglich तपंति gestanden haben kann, und dass *rathasyāṃ* aus *rahasyaṃ* 'im geheimen' entstellt sein kann — freilich sehe ich

---

[1] l. c. p. 309 A. 2.

[2] Sonst ist *mumuksu-* als Des. von *muc-* ja öfters belegt, vgl. Verf. Desiderativbildungen p. 53.

[3] Zu beachten ist jedenfalls, das *mumuhu-* an den Worten *cikitu-* und *jigyu-* (sowie entfernter an *sisṇu-, jagmu, tatnu* u. s. w.) Parallelen haben würde, vgl. WHITNEY Skt. Gr. & 1178 d; LINDNER Ai. Nominalbildung p. 62. Ganz unmöglich wäre das Wort also nicht, würde wohl aber mit *mumuksu-* wesentlich eines Sinns sein.

[4] l. c. p. 309 A. 3. JOHANSSON Solfågeln p. 50 A. 2 versucht es, den Text unverändert zu behalten. was aber kaum gelingen will.

nicht ein, wie daraus *parasyāṃ* entstehen konnte. Ich *versuche* also folgendermassen zu übersetzen:

'Hier ist der östliche Ast, Garuḍa, lasse dich auf ihn nieder — auf dem die Vāikhānasa-Seher und die Vālakhilyaś im Geheimen ihre Askese üben, die sich doch wagerecht (hält) — wenn du nicht, o Garutmant, eine Sünde zu begehen fürchtest'.

abhāṅkṣīḥ śākhāṃ vṛjinaṃ kariṣyasi haniṣyasi brāhmaṇān ye pṛthivyām |
atūrttaṃ tamo rajo vi naśiṣyasi nāhariṣyasi somam etaṃ garutman || 5 ||

Die Brahmanen, die sich auf der Erde befinden, brauchen nicht notwendig, wie HERTEL[1] meint, gerade die Vālakhilya's und Vaikhānasa's zu sein, worüber weiter unten.

'Du hast den Ast gebrochen, du wirst eine Sünde begehen, du wirst die Brahmanen töten, die sich auf der Erde befinden; das unendliche Dunkel, den Luftraum wirst du erreichen, den Soma wirst du aber nicht holen können, o Garutmant'.

Sūktam VIII.

15. *savyena śākhāṃ dhārayati dakṣiṇenetarā ubhau |*
balam paśya suparṇasya na vācā parimāyyam || 1 ||

Wem dieser Vers zugeschrieben werden soll ist zweifelhaft; HERTEL und JOHANSSON schreiben ihn dem Rauhiṇa zu, wie ich glaube ohne genügenden Grund. Nach MBh. I, 1393 ff. begegnet Garuḍa, nachdem er die Ungeheuer gepackt und den Ast des Rauhiṇa abgebrochen hat, (wiederum) seinem Vater Tārkṣya (Kaśyapa). Da nun m. E. der folgende Vers diesem zugeschreiben werden muss, so glaube ich am ehesten, dass auch dieser am besten derselben Person zugeteilt wird. Übrigens glaube ich hier spätere Überarbeitung annehmen zu dürfen. — Statt *dhārayati* hat D *dhārati;* es ist wohl am ehesten *dhāreti* zu lesen, wie ja im MBh. bisweilen derartige, mittelindische Kontraktion aufweisende Formen festgestellt werden können.[2]

---

[1] l. c. p. 321 f. Die Behauptung findet im Rāmāyaṇa keine Stütze; direkt spricht dagegen MBh. I, 1387.

[2] Vgl. HOLTZMANN Grammatisches aus dem MBh. p. 37.

'Mit dem linken (Fuss) hält er den Ast fest, mit dem rechten die beiden anderen. Schaue die Kraft des Adlers, die nicht durch Worte gemessen werden kann'.

ko 'nu vācam īrayati antarikṣe mahodayām |
ekaḥ svapiti me suto dvitīya upa jāyate || 2 ||

HERTEL[1] teilt diesen Vers den Vinatā zu, gesteht aber, dass er den folgenden nicht versteht.[2] Nur dadurch, dass man diesen Vers dem Tārkṣya zuschreibt, der ja übrigens in der Anukramaṇī als auftretende Person verzeichnet wird, ist, glaube ich, der folgende wenigstens teilweise begreiflich. Das Nähere über den Gang der Handlung am Ende des Textes.

'Wer lässt jetzt im Luftraume seine segensreiche Stimme ertönen? Der eine meiner Söhne[3] schläft, der andere tritt jetzt auf'.

ahaṃ vai te +maghavant saṃvatsaraḥ pṛṣṭhe 'dhi mātrā nihito 'ham asmi |
padā nu śākhām adharām pravṛndhi bilinthe pakṣāv api saṃ harasva || 3 ||

Die Strophe ist offenbar auf zwei Personen aufgeteilt und enthält die kurze Unterredung zwischen Garuḍa und Tārkṣya. Offenbar ist für *maghavant* hier *bhagavant* zu lesen, was ja keine gewaltsame Veränderung ist. Mit *saṃvatsaraḥ* wird es schwieriger sein, ins Reine zu kommen. Es wäre ja möglich, dass hier irgend welche Bedeutung des Wortes vorliegt, die in der theologischen Spekulation fusst und uns somit entgeht; dann könnte ja der Text richtig sein. Sonst würde ich eher etwa an *savatsalaḥ*[4] denken, wenn nicht die Form ⏑ — — ⏑ ⏓ für die Silben 8—11 metrisch sehr bedenklich wäre. Des Sinns wegen wäre aber *vatsalaḥ* 'Liebling' hier nicht unpassend. — Unverständlich ist *bilintha-*, das hier und in V. 5, sonst aber m. W. nirgends belegt ist. Das Wort sieht aus wie eine Ableitung auf *-tha-*; von welcher Wurzel es aber abgeleitet sein könnte, ist mir unmöglich ausfindig zu machen;

[1] l. c. p. 310.
[2] Vgl. auch l. c. p. 329 A. 2.
[3] Aruṇa. Von dem Blitz (3, 2) ist während des ganzen Gedichtes nicht mehr die Rede.
[4] *vatsara* heisst nach PW. ein Sohn des Kaśyapa — welcher wissen wir aber nicht.

möglich auch, dass man es als *vi-lintha-* aufzufassen hat. In Bezug auf die Deutung des Wortes bleibe ich jedoch bei einem absoluten non liquet stehen.

'Ich, o Ehrwürdiger, bin dein ⟨Lieblingssohn?⟩, von meiner Mutter bin ich hier auf die Höhe gestellt worden. — Wirf mit dem Fuss den Ast nach unten weg, ziehe die Flügel in *bilintha* zusammen!'

nainām vadhraḥ pari harac chatacarmānuchidaḥ /
yām amba rauhiṇasyāhaṃ śrāntaḥ śākhām adhārayam // 4 //

Offenbar Worte des Garuḍa, wohl später eingeführt, da sie hier für den Zusammenhang völlig irrelevant sind. — Vgl. MBh. I, 1406:

na tāṃ vadhrī pariṇahec chatacarmā mahātanum /
śākhino mahatīṃ śākhāṃ yām pragṛhya yayau khagaḥ //

B hat *vadhrīḥ,* was der LA. des MBh. näher steht; aus dem MBh. ist jedenfalls zu ersehen, dass wir in unserem Texte eher *pari harec* lesen sollen — *anu(c)chidaḥ* (BD *°chiraḥ*) ist unklar[1], muss aber etwa bedeuten: 'der nicht abreisst, unabreissbar'; vielleicht könnte man etwa an *acchiduraḥ*[2] denken.

'Nicht könnte ein aus hundert Häuten verfertigter, unabreissbarer Riemen den Ast des Rauhiṇa umfassen, den ich, o Mutter, (obwohl) ermüdet festhielt'.

na hastinam bhakṣayitvā bilinthe sahagrāham bhuktavān asmi śuṅge /
diśa bhūyo bhakṣyam anyam mahāntaṃ yathā tṛptaḥ svaḥ patheyaṃ kṣaṇena // 5 //

'Obwohl ich den Elefanten und das Ungeheuer in *bilintha* verzehrt habe, bin ich doch nicht satt, o Śuṅgā; zeige mir noch ein anderes grosses Essen, damit ich, satt geworden, sofort nach dem Himmel fliegen darf'.

16. jaṅgamaṃ sthāvarāṇy atti eṣā vṛttiḥ sanātanā /
vayāṃsy ubhayam aśnanti sthāvaraṃ jaṅgamaṃ ca yat // 1 //

---

[1] Vgl. JOHANSSON Solfågeln p. 51 A. 1.
[2] Vgl. *chidurā rajjuḥ* Kāś. zu Pāṇ. III, 2, 162.

Der Vers soll offenbar der Vinatā gehören, ist aber für den Zusammenhang völlig unnötig, da die Antwort auf die Frage des Garuḍa in 15, 5 erst in V. 2 folgt[1]; wahrscheinlich haben wir es mit einem späteren Einschiebsel zu tun.

'Die beweglichen Wesen essen unbewegliches, das ist die alte Gewohnheit; die Vögel aber essen beides, bewegliches und unbewegliches'.

niṣādarāṣṭram bahv ekabhedaṃ tad addhi tvam mama kāmāya śūra /
nāśrāvayanti na yajanty ete 'nnaṃ śivaṃ śuśrumaitad garutman // 2 //

Über die Niṣāda's weiter unten im nächsten Kapitel — *ekabheda* muss natürlich 'einsartig' bedeuten[2], der eigentliche Sinn dieser Bezeichnung entgeht mir aber, da es ja unter ihnen Brahmanen — und somit Kasten — gibt.

'Das Reich der Niṣāda ist gross, einsartig — friss sie meinetwegen, du Held; sie lernen keinen Veda und opfern nicht, (sie sind) eine liebliche Speise, so habe ich gehört, o Garutmant'.

brāhmaṇaṃ tu sma mā hiṃsīś carantaṃ janatām anu /
devaṃ kṣamāparaṃ śūra sa mṛtyur na tava paraḥ // 3 //

Zu diesem Verse und den folgenden vgl. MBh. I, 1322 ff., wo ein Zusammenhang der beiden Texte deutlich hervortritt; es fragt sich nur, ob nicht hier spätere Überarbeitung unseres Textes vorliegt.

'Einen Brahmanen, der unter den Leuten verkehrt, darfst du aber fürwahr nicht verletzen, einen Gott, einen askesreichen — er ist wie ein zweiter Tod für dich'.

ekaśīrṣā d(u)vipādā dvihastā ava gṛhītā mama te suparṇi /
pṛcchāmi te vinate 'ham etat kiṃ svid rūpam bhavati brāhmaṇasya // 4 //

Zu d vgl. MBh. I, 1327: *kiṃrūpo (brāhmaṇo mātaḥ kiṃśīlaḥ kimparākramaḥ)* / *kiṃ svid (agninibho bhāti) kiṃ svit (saumya pradarśanaḥ)* //.

---

[1] Eine Anspielung auf diesen Vers enthält erst 17, 3, eine Strophe, die selbst äusserst verdächtig aussieht.

[2] Vgl. *naikabheda-* 'verschiedenartig', AK. III, 2, 32; H. 1446.

'Als Wesen mit einem Kopfe, zwei Füssen und zwei Händen sind jene von mir aufgefasst[1] worden, o Suparṇī; ich frage dich dies, o Vinatā, wie ist das Aussehen eines Brahmanen?'

rajasvalo jaṭilaḥ pañkadanta unnītaśikho vadati satyam eva |
amitramadhye na bibheti mṛtyoḥ sa brāhmaṇas taṃ sma mā han garutman || 5 ||

Pāda b ist überzählig, was ja an und für sich nicht von wesentlicher Bedeutung sein kann; ich bin aber nicht sicher, dass *unnītaśikho* wirklich die ursprüngliche Lesart ist. Irrelevant ist die Variante *unnītaśikhaḥ* im Pp des E, nicht aber *unnīśiṣo* in BD, das möglicherweise aus einem älteren *uṣṇīṣī sa* verdreht worden ist.

'Staubig, mit Zopf, mit Lehm zwischen den Zähnen, mit heraufgekämmter Haarsträhne[2] redet er nur die Wahrheit; mitten unter Feinden fürchtet er nicht den Tod — der ist ein Brahmane, ihn darfst du nicht töten, o Garutmant!'

Sūktam IX.

17. *ṣal agnayo yam puruṣaṃ tapanti jaihvo hārdda audaro raitasaś ca |*
taptaś ca gharmaḥ śiśiraḥ ca śītaḥ sa brāhmaṇas taṃ sma mā han garutman || 1 ||

Diese Aufzählung der sechs verschiedenen Feuer, die den Leib des Brahmanen durchglühen, ist mir aus keiner anderen Stelle bekannt.

'Der Mann, den sechs Feuer durchglühen, das Feuer der Zunge, des Herzens, des Magens und des Samens, die heisse Sonnenglut und der kalte Frost, der ist ein Brahmane, ihn darfst du nicht töten, o Garutmant'.

matsya-iva biliśaṃ jagrasāno gurūdaro bhavati brāhmaṇena |
añgāreva vidahann eti kaṇṭhaṃ sa brāhmaṇas taṃ sma mā han garutman || 2 ||

[1] Etwas anderes kann *ava-grah-* hier nicht bedeuten, da ja Garuḍa die Niṣāda's noch gar nicht gepackt (dies bedeutet übrigens *ava-grah-* niemals) hat, vgl. 18, 1.

[2] Oder: 'mit Kopfbinde versehen', was wohl am ehesten 'mit kopfbindenähnlichem Haaraufsatz' besagen würde.

Vgl. MBh. I, 1329:

yas te kaṇṭham anuprāpto vigīrṇam baḍiśaṃ yathā |
dahed aṅgāravat putra taṃ vidyā brāhmaṇarṣabham ||

Die ältere Form des Wortes ist wohl doch *baḍiśa- (baliśa-),* vgl. p. *balisa-;* die Form *biliśa-* kenne ich nur aus dieser Stelle.

'Wie ein Fisch, der den Angelhaken verschlungen hat, wird man schwerleibig durch einen Brahmanen; wie versengender Kohlen geht er durch die Kehle — der ist ein Brahmane, ihn darfst du nicht töten, o Garutmant!'

āharisyāmi te somaṃ jñāto bhakṣaḥ sanātanaḥ |
āntato bhakṣayiṣyāmi ubhayaṃ sthāṣṇu jaṅgamam || 3 *||*

Der Vers scheint am ehesten mit 16, 1 in Verbindung zu stehen und ist entschieden späteren Ursprungs, da er hier für den Zusammenhang irrelevant oder sogar direkt störend ist — AC lesen *sthāṣṇu,* BD *sthāsmi;* die richtige Lesart muss wohl *sthāsnu* sein, da eine Bildung *sthāṣṇu* nicht belegt ist und für sie jede Veranlassung fehlt.

'Ich werde dir den Soma holen, jetzt kenne ich, was von Alters her mein Essen ist; bis zum Schluss des Lebens werde ich beides verzehren, unbewegliches und bewegliches'.

vayasāṃ rājānam abhimātiṣāhaṃ divyaṃ suparṇaṃ vayasā bṛhantam |
śūraṃ suparṇam abhi yat pratīkaṃ tārksyaṃ śauṅgeyaṃ namasopatiṣṭhe || 4 *||*

Zu b vgl. VS. XVIII, 51 b u. s. w., wo sich dieselbe Lesart findet wie hier, sowie RV. I, 164, 52 a: *divyáṃ suparṇaṃ vāyasám bṛhántam.*[1] — Wem dieser und der folgende Vers gehört ist unklar; mit HERTEL[2] und JOHANSSON[3] ihn dem Brahmanen unter den Niṣāda's zuzuschreiben ist unmöglich, teils weil Garuḍa sich noch nicht unter jenen befindet (vgl. 18, 1 ff.), teils weil der Ausdruck *priyaḥ putro* in 5 dann unbegreiflich wird. Nach MBh. I, 1333 ff. wäre es am ehesten glaublich, dass wenigstens der erste

[1] Vgl. BLOOMFIELD Concordance p. 482.
[2] l. c. p. 311.
[3] Solfågeln p. 52.

Vers der Vinatā gehörte, doch kann ja der zweite, so wie er jetzt dasteht, keinesfalls von ihr gesprochen werden. Ich kann mir nichts anderes vorstellen, als dass diese Verse eigentlich dem Tārkṣya gehören sollen, dass sie aber aus irgendwelchem Anlass — vielleicht bei der Einführung der *varga*-Einteilung — unrichtig placiert worden sind und vielmehr hinter 18 gestellt werden sollten. Als Einleitung zu 19, 1 würden sie m. E. nicht ganz unpassend sein.

'Den König der Vögel, den Überwinder der Angreifer, den göttlichen Suparṇa, gross durch seine Kraft, den Helden Suparṇa ....[1] den Tārkṣya, Sohn der Śuṅgā, verehre ich in Ehrfurcht'.

śabdenāsau pṛthivīṃ divaṃ ca saṃnādayann eti nabho diśaś ca /
manye śauṅgeyo garuḍo 'ruṇo vā priyaḥ putro bhavati me kṣaye 'dya // 5 //

Eine Möglichkeit — aber nicht mehr — diesen Vers (und den vorhergehenden) der Vinatā zuzuteilen läge in einer schlichten Änderung des Textes: ich denke mir nämlich, dass man statt des überlieferten मेक्षयेऽद्य in d entweder मोक्षायाद्य *(mokṣāya-adya)* oder auch etwa मोक्षेमेऽद्य *(mokṣe me 'dya)*, beides schlichte Änderungen — letztere vielleicht die einfachste — lesen könnte. Dann würden natürlich die Worte gut für die Vinatā passen; mehr als eine Vermutung bleibt das aber nicht.

'Mit seinem Dröhnen Himmel und Erde, Wolkenkreis und Weltgegenden brüllen lassend fliegt er (weg); ich glaube, der Sohn der Śuṅgā, Garuḍa oder Aruṇa, mein lieber Sohn, wird mir heute zum Verderben' (oder: 'bewirkt heute meine Erlösung').

18. tataḥ suparṇaḥ sam ayād bubhukṣito mātrājñāto bhakṣa yān vai niṣādān /
ākṛṣya pakṣāv anugamyamānāṃt saṃprāpyāṃs tu mukham pra yacchate // 1 //

HERTEL[2], dem JOHANSSON folgt, liest in b: *mātrājñapto bhakṣayan vāi niṣādān;* ich folge ihm im ersten Falle, da ich kaum glaube, dass *ājñāta* die hier erforderliche Bedeutung haben kann. Dagegen glaube ich kaum, dass *bhakṣayan* nötige Änderung ist;

---

[1] Die Wörter *yat pratīkaṃ* sind mir ganz unverständlich.

[2] l. c. p. 311 A. 1.

es kommt mir vor, dass die Konstruktion, obwohl gekünstelt, so erklärt werden kann, wie sie dasteht, indem man nur in der zweiten Zeile ein *tān* hinzuzudenken hat: dann hätten wir etwa: *yān niṣādān mātrājñapto bhakṣa*[1] ⟨*tān*⟩ .... *mukham pra yacchate,* was freilich eine unbeholfene, aber jedenfalls mögliche Konstruktion ist. — Zu diesem Verse vergleiche man MBh. I, 1335.

'Dann kam Suparṇa hungrig herbei; die Niṣāda's, die ihm seine Mutter (mit den Worten): 'friss sie auf!' angewiesen hatte, steckte er, die Fittiche an sich ziehend, indem er sie verfolgte und z. T. erreichte, in seinen Schnabel'.

utplutyotplutya bhakṣānān[2] *niṣādān vai vihaṃgamaḥ* /
gate kaṇṭhe tu caikasmin dahyate smāgnirāśivat // 2 //

So wie der Text dasteht ist er nicht richtig, da in der ersten Zeile ein Verbum fehlt; HERTEL[3] liest *bhakṣāṇo,* was ja annehmbar ist. Einfacher wäre eigentlich nach *nikhādān* in B pr. m. ein *nikhādan*[4] einzusetzen; dass dies in einem solchen Zusammenhang besonders leicht mit dem auch sonst so nahestehenden *niṣādān* verwechselt werden konnte, liegt auf der Hand. — Zu diesem und dem folgenden Verse vgl. MBh. I, 1340.

'Wiederholt aufhüpfend und die zu verzehrenden verschluckend wurde der Vogel von einem, der in seine Kehle geriet, wie von einem Kohlenhaufen verbrannt'.

nirdhūme viṣphuliṅge cārttaḥ śuṅgāvacaḥ smaran /
aho vīryaṃ dvijātīnāṃ jātimātropajīvinām // 3 //

Die erste Zeile ist offenbar so zu lesen:

nirdhūmaviṣphuliṅgena ārttaḥ śuṅgāvacaḥ smaran /

und demnach übersetze ich:

'Von dem rauch- und funkenlosen (Feuer) gequält dachte er an das Wort der Śuṅgā: 'ach, welche Kraft bei den Brahmanen, die nur von ihrer Kaste leben'.

---

1 *bhakṣa* steht in Rām. III, 16, 25 u. a.

2 So AC.

3 l. c. p. 311 A. 2.

4 *ni-khād-* ist m. W. sonst nicht belegt, wohl aber *pra-ni-khād-,* Kāś. zu Pāṇ. VIII, 4, 18.

niḥ kramāsmād dvijaśreṣṭha na bhakṣas tvaṃ hi me bhaveḥ |
ete bhakṣā mayātroptā na tvaṃ śocitum arhasi || 4 ||

Vgl. MBh. I, 1341. — Pp. gibt *mayā atra uptāh,* ich glaube aber kaum für *upta-* eine Bedeutung annehmen zu dürfen, die hier passend wäre.[1] HERTEL[2] liest *mayātrāptā,* was die einfachste Verbesserung sein wird.[3]

'Komm heraus, du bester der Brahmanen! Du sollst nicht meine Nahrung sein; diese hier habe ich als Speise erlangt, und sei du nicht erzürnt!'

na manye jīvadātmānam bhāryāputrair vivarjitaḥ |
dvijas tu saniṣādīkaḥ sasutas tvanmukhe viṣam || 5 ||

Vgl. MBh. I, 1342.

'Von Gattin und Söhnen getrennt halte ich mich selbst nicht für lebendig; denn ein Brahmane auch mit einer Niṣādafrau und Söhnen, ist in deinem Munde Gift'.

sajanaṃ taṃ dvijaṃ tyaktvā tīrtvā cājñā vihaṃgamaḥ |
itarān bhakṣayitvaiva siddhiṃ yātas tato dhruvam || 6 ||

Vgl. zu diesem Verse MBh. I, 1343 f.

HERTEL[4] will *cājñāṃ* lesen, was m. E. völlig unnötig ist; es kann ja ebensowohl der Akk. Plur. hier stehen. Beachtenswert ist, dass in BD dieser Vers offenbar nicht als Erzählungsstrophe betrachtet, sondern vielmehr dem Brahmanen in den Mund gelegt wird; er lautet nämlich dort folgendermassen:

svajanaṃ tadvijaṃ tyaktvā tijñātvā (tijñāti D*) vihaṃgama* |
itarā bhakṣamāpannā siddhir bhavati tad (ta D*) dhruvam* ||

d. h. der Vers lautete wohl dort ursprünglich etwa so:

sajanaṃ tad dvijaṃ tyaktvā .... vihaṃgama |
itarān bhakṣam āpanno siddhir bhavati te dhruvam ||

---

[1] Das wäre dann *upta* = *nikṣipta* 'niedergeworfen', was aber gekünstelt ist.
[2] l. c. p. 311 A. 3.
[3] Beachtenswert ist jedenfalls *mayā proktā* in BD.
[4] l. c. p. 311 A. 4.

'Lass deswegen (= *tad*) den Brahmanen mit seinen Leuten gehen .... o Vogel; wenn du die übrigen als Speisen erlangt hast, so wird dir sicher Erfolg zu Teil werden'.

Die Übersetzung des gewöhnlichen Textes ist:

'Nachdem der Vogel den Brahmanen mit seiner Familie herausgelassen und die Anweisungen (seiner Mutter[1]) erfüllt hatte, verzehrte er die übrigen und hatte demnach fürwahr Erfolg'.

Sūktam XI.

19. ahaṃ suparṇaḥ patatāṃ variṣṭho mātrāśiṣṭaḥ somahāraś carāmi |
bhaujiṣyam ṛcchaty aruṇasya mātā tan māśivenābhi bhava dvijendra || 1 ||

Nach MBh. I, 1346 ff. folgt nach der Vernichtung der Niṣāda's eine Begegnung zwischen Garuḍa und seinem Vater Kaśyapa (Tārkṣya); m. E. liegt in diesem *varga* die Entsprechung dieser Episode vor, und wir haben also hier ein Gespräch zwischen Garuḍa und seinem Vater, wo die VV. 1 und 3 dem ersteren, 2, 4 und 5—6 (wohl unecht, s. unten) dem Kaśyapa gehören.

'Ich bin Suparṇa, der beste aller Vögel, von meiner Mutter angewiesen fliege ich als Holer des Soma. Die Mutter des Aruṇa ist in Sklaverei geraten — sei mir deswegen nicht ungnädig, o Brahmanenherr!'

abhy āyuṣā varcasā tvā vadāmi kac cid vas tāta kuśalaṃ gṛheṣu |
kac cid garutmaty aruṇasya mātā na śocati spardhanam mānasaṃ vā || 2 ||

Vgl. MBh. I, 1347: *kac cid vaḥ kuśalaṃ nityam.*

'Mit Leben und Glanz segne ich dich — geht es Euch wohl zu Hause, o Sohn? Wie ist es mit Garutmatī, der Mutter Aruṇa's? oder ist sie nicht über den Wettstreit in ihrem Sinne besorgt?'

vedāham etat kuśalaṃ gṛheṣu dāsyād duḥkhaṃ vedayate suparṇī |
ā mantraye tvā patatāṃ variṣṭhaḥ patāmy ahaṃ tridivam indum accha || 3 ||

[1] Das ist wohl am ehesten hier der Sinn; Hertel und Johansson fassen es als 'die Anweisung(en) des Brahmanen' — m. E. weniger glaublich.

Vgl. MBh. I, 1348 f. — Es ist wahrscheinlich mit JOHANSSON[1] *variṣṭhaḥ* (st. *variṣṭha* der Mss.) zu lesen.

'Ich weiss, es geht gut zu Hause — dann aber empfindet[2] Suparṇī wegen der Sklaverei Schmerz. Ich, der beste der Vögel, begrüsse dich; ich fliege nach dem dritten Himmel zum Soma'.

yajñaś ca tvā rakṣatu dakṣiṇāś ca vāraṃ varīyaṃ patataḥ pūrvam astu te |
ṛco yajūṃṣi patataḥ suparṇa sarvās tvāhorātrā abhi ca śrayantām || 4 ||

Inhaltlich sind zu vergleichen die Verse MBh. I, 1372—1374 (vgl. *ṛco yajūṃṣi* in 1374) — *yajñaś ca* ist evident richtige Verbesserung bei HERTEL[3] für das unverständliche *yajñasya* der Mss. — Über *vāraṃ varīyaṃ* ist zu 11, 6 gehandelt worden. — In b ist wohl *te,* in d möglicherweise *ca* zu tilgen.

'Das Opfer mag dich schützen und die Opfergaben, der beste Schatz sei vor dir beim Fliegen, die Hymnen und Opfersprüche beim Fliegen, o Suparṇa, alle Tage und Nächte mögen sich auf dich stützen'.

svastyayanaṃ tārkṣyam ariṣṭanemim mahad bhūtaṃ vāyasaṃ devatānām |
asuraghnam indrasakhaṃ samatsu bṛhad yaśo nāvam iva ruhema || 5 ||
aṃhomucam āṅgirasaṃ gayaṃ ca svastyātreyaṃ manasā ca tārkṣyam |
prayatapāṇiḥ śaraṇam pra padye svasti sambādheṣv abhayaṃ no astu || 6 ||

Diese beiden Verse sind ziemlich sicher unserem Texte ursprünglich fremd gewesen; sie finden sich als Khila zu RV. V, 51 bei MÜLLER[4] und AUFRECHT[5] variantenlos überliefert, und auch in den von SCHEFTELOWITZ[6] mitgeteilten Khila's aus dem kaschmirischen Rigveda finden sich zu ihnen keine Varianten. Die erste

---

[1] Solfågeln p. 54 A. 1.
[2] Vgl. Pāṇ. III, 1, 18.
[3] l. c. p. 312 A. 1. Vgl. das parallele *yasya* für *yaś ca* in BD zu 20, 4.
[4] RV. vol. III p. XXX (vgl. GRUBE Suparṇādhyāyaḥ p. 18 n. 6).
[5] RV. II, 674.
[6] Die Apokryphen des RV. p. 71 f.

Zeile auch im Adbhuta Br. I, 1[1]; weitere Notizen über ihr Vorkommen in späteren Texten bei SCHEFTELOWITZ l. c. p. 72.

'Den heilbringenden Tārkṣya Ariṣṭanemi, das grosse Wesen, den Vogel der Götter, den Vernichter der Asura's, den Freund des Indra in Schlachten, den grossen Ruhm, wollen wir wie ein Schiff besteigen.

Zu dem Erlöser aus der Not, dem Aṅgirasiden, Gaya[2], Svastyātreya[3] und Tārkṣya flüchte ich mich im Geiste mit erhobenen Händen um Schutz; Heil und Furchtlosigkeit sei uns in der Bedrängnis'.

20. api svit kiṃ cid iha bhūtam asti bhaviṣyad vāpi bṛhaspate |
yan me rakṣāṃ nihitām atītya vīryeṇa somaṃ sahasā hared itaḥ || 1 ||

Hier beginnt der zweite Teil des Suparṇādhyāya, der sich mit dem eigentlichen Somaraub beschäftigt; daraus ergibt sich auch, dass die *sūkta*-Einteilung spät ist[4], da doch hier — wenn überhaupt irgendwo — ein neues *sūkta* anfangen musste. Die hier folgenden Gespräche setzen offenbar die in MBh. I, 1415—1421 geschilderten Vorzeichen als schon eingetroffen voraus. Was die auftretenden Personen betrifft, so meinen HERTEL[5] und JOHANSSON, dass die VV. 1 und 3 dem Somawächter Bhauvana[6], 2 der Vinatā und 4 dem Bṛhaspati gehören; m. E. haben sie den Zusammenhang missverstanden. Es fängt hier das Zwiegespräch zwischen Indra und Bṛhaspati an, das mit einer einzigen Unterbrechung bis zu 27, 3 fortgeht. VV. 1 und 3 gehören dem Indra, 2 und 4 dem Bṛhaspati — *Pāda* c ist unterzählig; nun liest aber D *rakṣāṃsi*, und man wird wohl ziemlich sicher entweder *rakṣāṃsi nihitā* oder *r. nihitāny atitya* lesen dürfen. — Zu d vgl. 21, 1 d: *mamet tu somaṃ sahasā hared yat.*

---

[1] WEBER Omina und Portenta p. 313 f.

[2] *Gaya* kommt in AV, I, 14, 4 zusammen mit *Asita* und *Kaśyapa* vor, vgl. BLOOMFIELD AJPh. XVII, 403; MACDONELL & KEITH Vedic Index I, 219 f.

[3] *Svastyātreya* ist nach der Anukr. der Verfasser von RV. V, 50—51 und kommt im Epos als ein Weiser der Vorzeit vor (vgl. HOPKINS Epic Mythology p. 177).

[4] Vgl. auch HERTEL l. c. p. 329 A. 1, der jedoch diese Stelle nicht erwähnt.

[5] l. c. p. 312 f.

[6] Dieser kommt jedenfalls in der Anukramaṇī nicht vor.

'Gibt es wohl irgend etwas Geborenes oder was geboren werden wird, o Bṛhaspati, das die von mir eingesetzten Wächter überschreiten und durch seine Kraft den Soma von hier rauben könnte?'

ṣaṣṭiṃ sahasrāṇi rajasa ācitānāṃ nava navatīr vedyāḥ śatāni /
ā hariṣyati garuḍo vainateyaḥ prāsahā somaṃ nihito jihīrṣuḥ // 2 //

Vgl. MBh. I, 1423 ff. zu diesem Verse und zu V. 4. — Ich lese *ā hariṣyati* statt des hier sinnlosen *°si* der Mss. — *prāsahā* ist nicht, wie HERTEL und JOHANSSON es übersetzen, Imperativ sondern Instrumental[1]; es ist nicht zu lesen *nihitam*, wie HERTEL — freilich ohne es ausdrücklich zu erwähnen — und JOHANSSON[2] tun, sondern *nihito jihīrṣuḥ*[3], vgl. 26, 1: *rakṣanto niviṣṭāḥ.*

'Sechzigtausend Wagenlasten vom Luftraum, neun und neunzig von der *vedi,* hunderte wird holen Garuḍa, Sohn der Vinatā, der angestellt ist, um den Soma mit Gewalt zu rauben'.

kutaḥ svij jātaḥ kasmāl lokāt katarasyāḥ pṛthivyāḥ /
bhauvanaṃ yo yuyutsati dhanurgrāham anuttamam // 3 //

Die erste Zeile ist metrisch in Unordnung, indem sie aus 9 + 7 Silben besteht, ich weiss sie aber nicht plausibel zu berichtigen und lasse sie deswegen so wie sie ist stehen bleiben.

'Woher stammt der, aus welcher Welt, aus welcher Erde, der den Bhauvana bekämpfen will, den besten Borgenschützen?'

suparṇī vinatā nāma tapo 'tapyata duṣṭaram /
tasyāṃ jāto garuḍo vainateyo +*yaś ca somaṃ harttā śakunis tasya viddhi* // 4 //

Von der Notwendigkeit der von HERTEL[4] vorgeschlagenen Verbesserung *dustapam* kann ich mich nicht überzeugen, da *duṣṭara (dustara)* des Sinns wegen völlig genügt. — Die zweite Zeile ist nicht in Ordnung; ungereimt kommt es mir vor, dass es heissen soll: *garuḍo . . . yaś ca . . śakunis,* man würde dann eher lesen wollen: *tasyāṃ jāta aruṇo vainateyaḥ yaś ca* usw. — eine Verwechslung

---

[1] Vgl. RV. V, 23, 1; VIII, 46, 20.
[2] Solfågeln p. 54 A. 5.
[3] 21, 1 c ändert nichts daran.
[4] l. c. p. 313 A. 2.

dieser Art wäre ja hier gar nicht undenkbar. Nun enthält aber *pāda* d 13 Silben, was HERTEL[1] dadurch verbessern will, dass er *tad viddhi* liest. In der älteren Sprache kommt ja aber *vid-* öfters mit dem Genitiv vor[2]; nun hat BD statt *yaś ca* das sinnlose *yasya*, was gerade seiner Sinnlosigkeit wegen möglicherweise die ältere Lesart sein kann. Dann mag aber ein Abschreiber, dem der aus der klassischen Sprache verschwundene Gebrauch von *vid-* mit Genitiv unbekannt war, dieses sinnlose *yasya* eingestopft haben, da es ihm auffiel, dass zu *tasya* ein Korrelat fehlte. M. E. lautete also die Zeile eigentlich: *(tasyāṃ jāto garuḍo vainateyaḥ) somaṃ harttā śakunis tasya viddhi*, metrisch also: — — — — / ⏑ ⏑ — / — ⏑ — ⏑.

'Die Suparṇī, Vinatā mit Namen, hat schwere Askese geübt; von ihr ist geboren worden Garuḍa, der Sohn der Vinatā, jener Vogel, der den Soma rauben wird — kenne ihn!'

Sūktam XI.

21. *ahaṃ svid indra uta vainateyaḥ kataraḥ śuśrāva bhuvanānicchan* /
induṃ parāñcaṃ nihitaṃ vicakṣaṇaṃ mamet tu somaṃ sahasā hared yat // 1 //

Dass die *sūkta-* und *varga-*Einteilung eine nachträgliche ist, tritt auch hier deutlich hervor; denn dieser Vers des Indra und der folgende, der dem Bṛhaspati gehört, sind sehr nahe mit dem *varga* 20 verbunden, während 21, 3—4 + 22, 1—3 für sich einen '*varga*' bilden, ein Gespräch zwischen Aruṇa und der Vinatā. Dann fängt mit 22, 4 das Gespräch zwischen Indra und Bṛhaspati wieder an, das ununterbrochen bis zu 27, 3 fortgeht. — Dass Indra den Veda studiert hatte — und zwar bei Prajāpati, hier aber wohl bei Bṛhaspati — bezeugt ausdrücklich Ch. Up. VIII, 7 ff.[3]

'Ich bin ja Indra — oder ist es der Sohn der Vinatā? Welcher von uns hat den Veda studiert, die Welten sich wünschend, so dass er mit Gewalt den Soma, den abgekehrten, verhehlten, weit leuchtenden Tropfen von mir[4] rauben könnte?'

---

[1] l. c. p. 313 A. 3.

[2] Vgl. SPEIJER Skt. Syntax p. 90.

[3] Vgl. OLDENBERG Die Lehre der Upanishaden p. 168 f.; L. v. SCHROEDER Festschr. E. Kuhn p. 64.

[4] Beispiele von *har-* mit Genitiv der Person, von der man eine Sache wegnimmt, sind mir nicht zu handen, müssen sich wohl aber doch finden. *anu-har-*

tavendra jātam uta yaj janiṣyat tavendra bhūtam uta yad bhaviṣyat |
tava diśaḥ pradiśa uddiśo bṛhat tavāśiṣā prāśiṣā sarvam ucyate ||2||

Eine gewisse Schwierigkeit scheint an *bṛhat* in c zu haften; HERTEL[1] übersetzt ohne weiteres 'du Starker', JOHANSSON[2] will *bṛhan* statt *bṛhat* lesen. Da aber hier die Form unwillkürlich *bṛhaṃs* lauten müsste, scheint mir die Änderung ziemlich gewaltsam zu sein. Da nun aber *bṛhat* an einigen Stellen des Rigveda ziemlich sicher 'Höhe, Himmelshöhe' zu bedeuten scheint[3], so darf man wohl einfach annehmen, dass das Wort hier dieselbe Bedeutung hat. Da es neben *uddiśo,* das wohl irgendwelche höhere Gegenden (vgl. VS. VI, 19) bezeichnen soll, steht, passt diese Bedeutung hier gut.

'Dir, o Indra, gehört Geborenes und was geboren werden wird, dir, o Indra, was gewesen ist und werden wird; dir gehören die Himmelsgegenden, die Zwischengegenden, die Aufgegenden[4] und die Himmelshöhe; auf deinen Befehl und Wunsch wird alles gesagt'.

---

mahān ghoṣa upari śrūyate 'sau katham putra bhrātaraṃ nābhi dhāvasi |
ekaḥ suparṇo bahavaś ca devā na hy enam ekaḥ pra saheta śakraḥ ||3||

Es fängt jetzt eine Art Zwischenakt an — ein Gespräch zwischen Vinatā und Aruṇa; jene spricht 21, 3 und 22, 1 und 3[5], Aruṇa wiederum 21, 4 und 22, 2.

---

im Mahābhāṣya I, p. 393 bildet keine Parallele, da hier wie in *anu-brū-* SBr. III, 8, 2, 26, *anu-kar-* (vgl. SPEIJER Skt. Syntax p. 89), *anu-vad-* Kāś. zu Pāṇ. I, 3, 49 u. s. w. die Präposition offenbar den Genitiv regiert. Regelmässig wäre Ablativus bei *har-*; ein Beispiel für *apa-har-* mit Gen. st. Abl. aus dem Pañc. bei SPEIJER l. c. p. 93.

[1] l. c. p. 313.

[2] Solfågeln p. 55 A. 2.

[3] Vgl. GRASSMANN Wb. 911; GELDNER Der RV. in Auswahl I, 122.

[4] Auf HERTEL's Auktorität hin verwende ich dieses mir sonst nicht bekannte Wort.

[5] Wegen MBh. I, 1333—1334: *vinatovāca || pakṣau te mārutaḥ pātu candrasūryau ca pṛṣṭhataḥ | śiraś ca pātu vahnis te vasavaḥ sarvatas tanum || ahaṃ ca te sadā putra śāntisvastiparāyaṇā | ihāsīnā bhaviṣyāmi svastikāre ratā sadā ||,* die obwohl in anderer Situation (Garuḍa fliegt zu den Niṣāda's) stehend mit 22,

'Ein mächtiges Dröhnen lässt sich da oben hören — warum, mein Sohn, eilst du nicht zu deinem Bruder? Einer ist Suparṇa, viele sind die Götter — denn allein würde ihn Śakra nicht bewältigen können'.

abhrātā bhrātrā garuḍo 'ruṇenāputrā śuṅgā vinatā suparṇī |
nahi mātar aruṇo yāti nūnaṃ gaccha svayaṃ tridivaṃ somahāraḥ || 4 ||

Der Vers gehört offenbar dem Aruṇa; HERTEL, der früher[1] ebenso dachte, hat sich nachher geändert[2] und teilt *pāda* a—b und d der Vinatā, die sich in a—b zu Aruṇa, in d zu Garuḍa wendet, *pāda* c aber dem Aruṇa zu. Derartige künstliche Aufteilung der Verse auf verschiedene Personen ist sicher soweit möglich zu vermeiden und hier durch nichts berechtigt, da der ganze Vers im Munde des Aruṇa verständlich sein wird. Schwierigkeit bereitet ja nur d, der kaum an Garuḍa gerichtet sein kann, da jener sich nach dem vorhergehenden Verse schon oben am Himmel befindet. Die Schwierigkeit löst sich aber, wenn wir statt *gaccha svayaṃ* einfach *gacchatv ayaṃ* lesen, wo wir uns Aruṇa auf den Garuḍa hinzeigend denken mögen.[3] Die Änderung ist keine schwierige, und dadurch wird m. E. alles in Ordnung gebracht. Die Übersetzung der Strophe lautet also:

'Bruderlos ist Garuḍa durch Aruṇa, seinen Bruder, sohnlos ist Śuṅgā Vinatā Suparṇī; nicht fürwahr[4] geht Aruṇa, o Mutter — dieser mag selbst zum Himmel als Somaholer fliegen!'

22. *apād bhauvano na hi śaṃ baṭ karoty +atihā tvāsau nahasaḥ pramādyate |*
andho jāgṛvir +nahasaḥ pramādyate kathaṃ suparṇo garuḍo 'ti mokṣate || 1 ||

HERTEL[5], dem JOHANSSON folgt, will lesen: *arihā tv asau na ha sa pramādyate* und in c *na ha sa;* ich glaube eher mit

3 unverkennbare Ähnlichkeit verraten, muss Vinatā auch hier der Sprecher sein. Mit HERTEL und JOHANSSON an Soma als Sprecher zu denken ist falsch und verdreht die Situation gänzlich. Sonderbarerweise hat HERTEL die Ähnlichkeit mit MBh. I, 1333 f., gesehen (l. c. p. 314 A. 5), aber nicht benutzt.

[1] l. c. p. 314.

[2] WZKM. XXIV, 120.

[3] *ayam* ist *pratyakṣarūpa*, vgl. SPEIJER Skt. Syntax p. 202 n. 1.

[4] *nūnam.*

[5] l. c. p. 314 A 2.

Hinweis auf 23, 3 a und MBh. I, 1489: *arihā*[1] *tv asāu nahuṣaḥ pr.* und an der zweiten Stelle *nahuṣaḥ* lesen zu dürfen. — Zu *mokṣate* vgl. Pāṇ. VII, 4, 57; III, 3, 143.

'Der fusslose Bhauvana stiftet fürwahr kein Heil, es frohlockt der Feindetöter da, Nahuṣa; der blinde aber wachsame Nahuṣa ist heiter — wie wird sich dann Garuḍa, der Suparṇa, zu erlösen hoffen?'

oja iva saha iva nabha iva balam ivābhram iva bhīr iva /
mahad balam apratidhṛṣyam etad garutmaty upamā nāsti śuṅge // 2 //

Metrisch ist die erste Zeile sehr monstruös, scheint aber kaum verbessert werden zu können.

'Wie Kraft, wie Stärke, wie Nebel, wie Macht, wie Wolken, wie Furcht, so ist diese grosse, unwiderstehliche Macht — mit Garutmant gibt es keinen Vergleich, o Śuṅgā'.

vāto 'sya prāṇān maruto 'sya pakṣāv agniḥ śiro rakṣatu jātavedāḥ /
aham purastād aham asmi paścāc candro lalāma garuḍasya pṛṣṭhe // 3 //

HERTEL und JOHANSSON übersetzen *lalāma,* als wäre es Perf. von *lam = ram*[2]; im Wirklichkeit ist es natürlich Nom. von *lalāman-* n. = *lalāma-* 'Schmuck, Zierde'.

'Möge der Wind seine Lebensgeister, die Maruts seine Fittiche und Agni Jātavedas seinen Kopf schützen; ich bin vor ihm und hinter ihm, der Mond ist ein Schmuck auf Garuḍa's Rücken'.

kiṃ nu ghoṣaḥ śrūyate yatra somo bṛhaspate hanta vedāva gatvā /
jyā ha śiṅkte yadāvasṛṣṭā rorūyate badhiraḥ somapālaḥ // 4 //

Es fängt hier wieder das unterbrochene Gespräch zwischen Indra und Bṛhaspati an. — Für *vedā 'va gatvā* (Pp. *veda ava gatvā*) der Mss. ist natürlich wie in 6, 4 *vedāva gatvā* zu lesen.[3] — In c ist natürlich mit BD *śiṅkte*[4] (nicht *śiṅte*) zu lesen; der *pāda* scheint

[1] Ev. *atihā.*
[2] Vgl. *lalāma = rarāma,* Hariv. 12072.
[3] Vgl. HERTEL WZKM. XXIV, 120.
[4] Die Verbindung *jyā . . śiṅkte* auch in RV. VI, 75, 3.

aber unterzählig zu sein (wenn man nicht *jiā . . . . yadā avasṛṣṭā* lesen darf, was Notbehelf zu sein scheint). Nun haben BD *padāvasṛṣṭā,* und es wäre möglich, dass ursprünglich *jyā ha śiṅkte yadā padāvasṛṣṭā* dastand; य und प werden ja öfters verwechselt, und somit mag ein Abschreiber, der *yadā yadāvasṛṣṭā* las, das erste *yadā* gestrichen haben. Man stemmte den grossen Bogen gegen den Fuss, und somit könnte es sehr wohl heissen: 'denn die Bogensehne schwirrt (nur) vom Fusse losgeschnellt'.

'Warum lässt sich jetzt ein Getöse hören, wo der Soma ist — Bṛhaspati, lass uns gehen und uns erkundigen; denn die Bogensehne schwirrt (nur) wenn ⟨vom Fusse⟩ losgeschnellt, heftig schreit der taube[1] Somawächter'.

aham etam maghavan veda ghoṣaṃ suparṇasyaiṣa patataḥ śacīpate |
vainateyo harati yasya somaṃ nihatya tava somapālān garutmān || 5 ||

yasya in c ist sehr unbeholfen aber vielleicht doch richtig.

'Ich kenne dieses Getöse, o Maghavant, es kommt von dem fliegenden Suparṇa, o Śacīpati, du, dessen Soma der Sohn Vinatā's raubt, nachdem er, der Garutmant, deine Somawächter niedergehauen hat'.

Sūktam XII.

23. *apād bhauvanaḥ kṣipradhanvā kvāsīd yasyāgnim bāṇamukhaṃ tiraścatā |*
yasya bāhubhyām vīyate sāyako vṛṣā triṃśat stavanyāny ayutāni ṣaṣṭim || 1 ||

Indra spricht in diesem *varga* die VV. 1 und 3—6, Bṛhaspati V. 2. — Das rätzelhafte *stavanya-* in d soll nach pw. = *stavanīya-* 'lobenswert' sein; m. E. liegt aber hier irgend ein uns unbekanntes Maass vor, vielleicht in korrupter Form[2], weshalb ich das Wort eher unübersetzt lasse.

'Wo war der fusslose Bhauvana mit dem schnellenden[3] Bo-

[1] Vgl. Hertel l. c. p. 314 A. 2.
[2] B hat *triṃśattamanyāny,* D *triṃśatyamanyāny.*
[3] *kṣipra* 'schnellend' vom Bogen in RV. II, 24, 8.

gen, dessen Pfeilspitze quer durch das Feuer (dringt), aus dessen Händen der starke Pfeil dreissig *stavanya,* sechzig Myriaden durchfährt?'

apādaṃ vai bhīṣayamāṇaḥ suparṇaḥ +*kṣipradhanvā carati kṣipreṇa śūraḥ* |
nainaṃ carantam pari bāṇa āsāyat somaṃ yad ārcad divy uttamāyam || 2 ||

kṣipradhanvā[1] in b kann natürlich unmöglich richtig sein, denn als Beiwort des Suparṇa ist es ja völlig sinnlos. Wenn aber ursprünglich gestanden hat: °धन्वानंचरति, so kann durch Ausfall des Anusvāra und Verlesen von न ein Abschreiber den Eindruck bekommen haben, dass in Wirklichkeit °धन्वाचचरति dastand, wobei er leicht das erste च getilgt haben kann. Statt *kṣipreṇa,* das m. W. kaum vorkommt, ist wohl *kṣipraṃ*[2] zu lesen, statt *śūraḥ* möglicherweise mit BD *śūra.*

'Den fusslosen, den mit dem schnellenden Bogen bewaffneten verscheuchend eilte schnell Suparṇa, der Held (oder: o Held); nicht erreichte ihn, den eilenden, der Pfeil, er erreichte den Soma, wo er am höchsten Himmel strahlte'.

k(u)vārbudo nahuṣaḥ kādraveya ulūko balbūlaḥ śvasanaḥ kvāsīt |
sapannimiṣaḥ praliśaḥ k(u)vāsīd yan ma induṃ harati vainateyaḥ ||3||

Die hier in VV. 3—6 aufgezählten Schlangendämonen (vgl. 24, 1) oder Gandharven (vgl. 26, 2 *gandharvasenā*), die den Soma bewachen, führen die Namen: Arbuda, Nahuṣa, Kādraveya, Ulūka, Balbūla, Śvasana, Sapannimiṣa, Praliśa, Kakubbhaṇḍa, Cakratuṇḍa, Aśvamukha, Kuṇḍakarṇa, Vikrośana, Kharakaṇṭa[3], Kaśambūka, Veṇuka, Aśvakranda, Alagarda, Paruṣa (?), Nabhorūpa, Sarūpa, Śaśākṣa, Vyādāyasvāpin und Vibhida.[4] Von diesen Namen kom-

[1] Das Wort ist schon in RV. IX, 90, 3 belegt.

[2] Metrisch wäre das also: — ⏑ — — / — / ⏑ ⏑ / — — — — ⏑.

[3] Die sechs letzten sind wohl ihrer Namen wegen nicht Schlangen, sondern Gandharven. In TS. I, 2, 7, 8; MS. I, 2. 5; Kāṭh. II, 6; Kap. S. I, 19 kommen Namen von somabewachenden Gandharven vor, die aber mit den hiesigen nichts zu tun haben. In RV. X, 144, 3 kommt irgend ein schlangenartiges Ungeheuer, Ahīśuva, vor, das auf den Somaadler zu lauern scheint, vgl. v. SCHROEDER Herakles und Indra p. 36.

[4] Also 23, wenn man das etwas zweifelhafte *paruṣah* in 5 b als Eigenname auffasst. JOHANSSON Solfågeln p. 56 nimmt *ulūko balbūlah* als einen Namen. Warum weiss ich nicht.

men in MBh. I, 1488—1489 vor Aśvakranda, Reṇuka (vgl. Veṇuka), Ulūka, Śvasana und Nimeṣa (vgl. Sapannimiṣa) und ausserdem die hier nicht erwähnten Krathana, Tapana, Praruja und Pulina; diese scheinen lauter Namen von Schlangen zu sein. Was die einzelnen hier vorkommenden Namen betrifft, sei nur in der allergrössten Kürze folgendes hervorgehoben:

1) *Arbuda* ist ja schon im RV. als dämonisches, von Indra bekämpftes Schlangenwesen bekannt; er heisst später *kādraveya* und wird in ŚBr. XIII, 4, 3, 9; Āśv. Śr. 10, 7 als König der Schlangen, in Ait. Br. VI, 1, 1; Kauś. Br. XXIX, 1 als *sarparṣir mantrakṛt*[1] (nach der Anukr. ist er *ṛṣi* von RV. X, 94. 175) bezeichnet. Ihm kommt also hier mit Recht der erste Platz zu.

2) *Nahuṣa* ist offenbar der im Epos berühmte König der Vorzeit, der eine Zeit lang als König des Himmels statt Indra die Herrschaft führte[2], schliesslich aber seiner Freveltaten wegen auf die Erde gestürzt und in eine Schlange verwandelt ward, MBh. V, 520 ff. XII, 13188 ff. XIII, 4772 ff. und vgl. III, 12363 ff. Dass er hier als *kādraveya* bezeichnet wird ist natürlich eigentlich unrichtig, denn er ist ein Sohn des Āyu oder nach Rām. I, 70, 41; II, 110, 33 des Ambarīṣa.

3) *Ulūka* wird in PW. aus Vyut. p. 85 als N. pr. eines Königs der Nāga's angeführt; in der Ausgabe von MINAJEFF und MIRONOFF findet sich aber diese Stelle nicht.

4) *Balbūla* sonst unbekannt.

5) *Śvasana* 'der zischende', ein passender Name einer Schlange, vgl. *śvasanāśana-, śvasanotsuka-* 'Schlange' (PW.); sonst unbekannt.

6) *Sapannimiṣa* (?) sonst unbekannt, vgl. *Nimeṣa* im MBh.

7) *Praliśa* sonst unbekannt; da *liś* = *riś* 'rupfen, ausreissen, zerbrechen' ist, kann der Name womöglich als Synonym des im MBh. vorkommenden *Praruja* aufgefasst werden, das sonst nicht belegt ist.

8) *Kakubbhaṇḍa* 'Gipfelbauch', *Cakratuṇḍa* 'Radschnauze', *Aśvamukha* 'Pferdegesicht' (etwa = *kiṃnara*)[3], *Kuṇḍakarṇa* 'Topfohr'[4], *Vikrośana* 'Schreier' und *Kharakaṇṭha* 'Eselshals' sind offenbar nicht Namen von Schlangen; Entsprechungen fehlen im MBh. gänzlich. Es handelt sich hier vielmehr um Gandharven und andere Unholde, deren Aussehen oft als höchst grotesk und ab-

---

[1] Vgl. auch TMBr. XXV, 15.

[2] MBh. V, 342 ff.

[3] Vgl. HERTEL WZKM. XXV, 162 ff.

[4] Vgl. *Kumbhakarṇa,* N. pr. des Bruders des Rāvaṇa.

schreckend geschildert wird, und deren Treiben mit dem der Esel u. s. w. verglichen wird.[1]

9) *Kaśambūka* sonst unbekannt.

10) *Veṇuka,* vgl. PW.; besser ist wohl *Reṇuka* im MBh. (vgl. ibid. XIII, 6156 ff.).

11) *Aśvakranda* nur hier und im MBh. belegt.

12) *Alagarda* 'eine Art Wasserschlange', AK. I, 2, 1, 6 u. s. w.

13) *Paruṣa,* sehr zweifelhaft, wahrscheinlich Adjektiv.

14) *Nabhorūpa,* sonst nur als Adj. in VS. XXIV, 3. 6 (*ākāśavan nīlavarṇaḥ* Komm.), Farbenbezeichnung der Opfertiere des Parjanya — *Sarūpa* nur hier, vll. *Surūpa* zu lesen (vgl. möglicherweise *Surūpā,* N. pr. der Tochter eines Schlangendämons, Kathās. 123, 81).

15) *Śaśākṣa* 'Hasenauge', *Vyādāyasvāpin* (?) und *Vibhida* sind sonst unbekannt.

'Wo waren dann Arbuda, Nahuṣa Kādraveya, Ulūka, Balbūla und Śvasana? wo waren Sapannimiṣa und Praliśa, als Vainateya meinen Soma raubte?'

kakubbhaṇḍaś cakratuṇḍaḥ k(u)vāsīd aśvamukhaḥ kuṇḍakarṇaḥ k(u)vāsīt |
vikrośanaḥ kharakaṇṭhaḥ k(u)vāsīd y. m. i. h. v. || 4 ||
kaśambūko veṇuko aśvakrando alagardaḥ paruṣaḥ k(u)vāsīt |
nabhorūpasarūpau k(u)vāstām y. m. i. h. v. || 5 ||

'Wo waren Kakubbhaṇḍa, Cakratuṇḍa, Aśvamukha und Kuṇḍakarṇa? wo waren Vikrośana und Kharakaṇṭha, als Vainateya meinen Soma raubte?

Wo waren Kaśambūka, Veṇuka, Aśvakranda, Alagarda und Paruṣa[2]? Und Nabhorūpa und Sarūpa (Surūpa?), wo waren sie, als Vainateya meinen Soma raubte?'

upatīraṃ varttamānaḥ śaśākṣaḥ krodhena martto ajanasya karttā |
vyādāyasvāpī vibhidaḥ k(u)vāsīd y. m. i. h. v. || 6 ||

Zu *upatīram* vgl. Kāś. zu Pāṇ. VI, 2, 121[3] — *martto* ist schwerlich richtig; es soll vielmehr das sonst unbelegte *marttā* 'Töter' eingesetzt werden.

---

[1] Vgl. z. B. die Schilderungen bei L. v. SCHROEDER Myst. u. Mimus p. 61 ff.

[2] Oder eher: 'und der grimmige Alagarda'.

[3] Vgl. auch Kāś. zu II, 1, 6 (SPEIJER Skt. Syntax p. 118).

'Wo waren der am Strande weilende Śaśākṣa, der durch seinen Zorn tötet, (alles) in Wildnis verwandelt, und Vyādāyasvāpin und Vibhida, als Vainateya meinen Soma raubte?'

24. gatiṃ vijñāya śakunasya sarpās tejobalena garuḍasya śakra /
te pannagā vihagendrasya sparśād bhītāḥ śirāṃsy apy adadhus tanūbhiḥ // 1 //

Antwort des Bṛhaspati auf die in 23, 3—6 gestellten Fragen. 'Als die Schlangen das Nahen des Vogels durch den gewaltigen Glanz des Garuḍa bemerkt hatten, o Śakra, dann fürchteten sich die Schlangen vor der Berührung des Vogelkönigs und versteckten die Köpfe unter den Leibern'.

ye vidyutau carataḥ sarvato ghnatī annaṃ rakṣantī abhayā bhayā ca /
+cakṣurmukhāv asvapann īkṣamāṇāḥ kathaṃ svid evāti pipāti gṛdhraḥ // 2 //
ye vidyutau carataḥ s. gh. a. r. a. bh. ca /
+tābhyāṃ sam akhyad garuḍo vainateyo viṣūcyau te ayāṭ svar abhayāṃ bhayāṃ ca // 3 //

Indra spricht V. 2, Bṛhaspati V. 3. — Es handelt sich offenbar hier um dieselben Gegenstände, die in ŚBr. III, 6, 2, 9 ff. als *kuśī*[1], hier aber als *vidyut* bezeichnet werden. Nun bedeutet *vidyut* in der ältesten Literatur nicht immer gerade 'Blitz', sondern auch 'blitzähnliche, blitzende Waffe', und in dieser Bedeutung muss wohl das Wort hier genommen werden.[2] Offenbar sind die beiden Verse schwer verdorben und können wohl nicht völlig restituiert werden.

Von Schreibern, die *vidyut* in der Bedeutung 'Blitz' nahmen, scheint *sarvato* eingeführt worden zu sein, indem sie es zu *carataḥ* zogen; ursprünglich mag hier *sarvadā* 'stets, immer' gestanden haben. Unrichtig ist sicher *cakṣurmukhāv,* das unter Einwirkung des unmittelbar vorhergehenden *ca* ein *kṣuramukhāv*[3] verdrängt haben mag; statt *īkṣamāṇāḥ* haben BD das richtige *īkṣamāṇe;* endlich ist *ati pipāti* hier wie in 25, 5 (und möglicherweise auch

---

[1] Vgl. oben p. 161 A. 3.
[2] Vgl. dazu dass Sāyaṇa zu ŚBr. III, 6, 2, 9 *kuśī* durch *āyudha* glossiert.
[3] Vgl. *kṣurapavī* in ŚBr. III, 6, 2, 9.

in 26, 3) sinnlose Verderbnis für *ati piparti.*[1] V. 2 soll also etwa folgendermassen lauten:

ya vidyutau carataḥ sarvadā gh. a. r. a. bh. ca |
kṣuramukhāv asvapann īkṣamāṇe katham svid evāti piparti gṛdhraḥ ||

'Die beiden Blitzwaffen, Abhayā und Bhayā, die sich stets bewegen, die tötenden, die den Soma[2] behütenden, mit scharfen Spitzen, schlaflos[3] um sich blickend — wie kam der Raubvogel über sie hin?'

Viel schwieriger ist V. 3. Die erste Zeile ist mit V. 2 a—b identisch, m. E. also auch hier *sarvadā* zu lesen; die zweite aber muss äusserst korrupt überliefert sein. Erstens kann *akhyad* des Sinns wegen unmöglich richtig sein; BD geben *samakṣad* — dann aus *sam-akṣ-* 'durchgehen, durchwandern', was aber wenig glaublich ist. M. E. liegt hier wieder Anschluss an ŚBr. und zwar an *ācakhāda* und *ākhidat*[4] in III, 6, 2, 12 vor; statt *akhyad* ist etwa *ākhed* zu lesen, das freilich sonst unbelegt ist, aber nach *abhet* u. s. w.[5] gebildet wäre.[6] Was endlich *pāda* d: *viṣūcyau te ayāt svar abhayām bhayām ca* betrifft, so liegt offenbar hier schwere Verderbnis vor. Nun ist aber *te ayāt svar* die Lesart von AC, während BD *teyāstar* bieten; obwoht sich natürlich Sicherheit hier gar nicht erreichen lässt, möchte ich die Vermutung wagen, dass etwa *viṣūcī te 'star*[7] *abhayām bhayām ca* zu lesen wäre. Der Vers würde also etwa gelautet haben:

ye v. c. sarvadā gh. a. r. a. bh. ca |
tābhyām sam ākhed garuḍo vainateyo viṣūcī te 'star abhayām bhayām ca |

---

[1] Was JOHANSSON Solfågeln p. 57 A. 1 herangezogen hat, um *ati pipāti* zu rechtfertigen, genügt nicht dazu.

[2] *anna = soma,* vgl. 30, 3.

[3] So muss wohl *asvapan* (?) gedeutet werden; doch vermute ich, dass hier möglicherweise ein Missverständnis des *nimeṣam-nimeṣam* in ŚBr. III, 6, 2, 9 vorliegt.

[4] Vgl. zu jenen Formen oben p. 162 A. 1.

[5] Vgl. WHITNEY Skt. Gr.[3] § 832 a.

[6] Ich wage es nicht, hier eine Form *ākhād einzusetzen, da nach Pāṇ. VI, 1, 52 *khād-* für *khid-* nur im Perfekt auftritt.

[7] *astar, star* vgl. WHITNEY Skt. Gr.[3] § 831 a.

'Die beiden Blitzwaffen, Abhayā und Bhayā, die sich stets bewegen, die tötenden, die den Soma behütenden, aus ihnen riss heraus (den Soma) Garuḍa, der Vainateya, er warf sie nach beiden Seiten, Abhayā und Bhayā'.

Sūktam XIII.

25. yā me mayā nimiṣato javīyasī saṃkalpajyotir anivarttamānā /
kṣurapavir [brahman] kua nu sā bahhūva yan ma induṃ harati vainateyaḥ // 1 //

Indra spricht hier die VV. 1, 3, 5, Bṛhaspati wiederum 2, 4 und 6. — Statt *saṃkalpajyotir* ist wohl eher *saṃkalpayonir*[1] zu lesen; *brahman* ist hier wie in V. 3 offenbar des Metrums wegen zu tilgen.

'Meine *māyā,* die da schneller ist als ein Blinzeln[2], von eigenem Willen leuchtend (oder: 'nur dem Willen ihren Ursprung verdankend'), die scharfschneidige, nicht wiederkehrende, wo war sie denn [o Brahman], als Vainateya meinen Soma raubte?'

yā te māyā n. j. s. a. /
tām ātmasācī garuḍo vainateyo javāj javīyān ny ajahād balena // 2 //

Zu *pāda* d vgl. RV. IV, 26, 7. 27, 2: *ajahād arātīḥ.*

'Deine *māyā,* die da schneller ist als ein Blinzeln, von eigenem Willen leuchtend (oder: 'nur dem Willen ihren Ursprung verdankend'), die scharfschneidige, nicht wiederkehrende, liess Garuḍa Vainateya, sein eigener Begleiter (!), schneller als die Schnelligkeit, durch seine Kraft hinter sich'.

yan me cakraṃ nimiṣato javīyaḥ saṃkalpajyotir anivarttamānam /
kṣurapavi [brahman] kua nu tad babhūva yan ma induṃ harati vainateyaḥ // 3 //

'Mein Rad, das da schneller ist als ein Blinzeln' u. s. w. [= V. 1]

[1] Oder möglicherweise *saṃkalpajūtir,* vgl. TBr. III, 12, 3, 4.

[2] Das muss offenbar der Sinn sein, was aber eine Lesart *nimiṣato* (st. *animiṣato*) fordert, wie tatsächlich in VV. 3—4 steht.

yat te cakraṃ n. j. s. a. |
tad ātmasācī g. v. j. j. n. a. b. || 4 ||

'Dein Rad, das da schneller ist als ein Blinzeln' u. s. w. [= V. 2]. Zu diesen Versen vgl. die Beschreibung des rotierenden Messerrades in MBh. I, 1497 ff.

+*parvatāṣṭhīrāḥ kṣurapavyaḥ subudhnyo* +*modā hradā hradinīḥ suvarcasaḥ* |
candra‿iva bhāntīr bahudhā viśvarūpāḥ kathaṃ svid evāti +*pipāti gṛdhraḥ* || 5 ||

Dass in diesem Verse Korruptelen vorliegen ist offenbar; erstens kann *parvatāṣṭhīrāḥ,* das im Pp. in *parvata-aṣṭhīrāḥ* aufgelöst wird, schwerlich richtig sein, denn ein Wort *aṣṭhīrā* existiert überhaupt nicht, wäre es nicht = *aṣṭhīlā* 'Kugel, kugelförmiger Körper', was aber keinen Sinn gibt.[1] Wegen der Lesart *parvatāḥ ṣṭhīrā* in D würde man wohl an *parvatāḥ sthirāḥ* denken können, müsste aber dann das Genus der folgenden Beiworte ändern, was nicht angeht. So kann ich nur vermuten, dass es sich hier etwa um 'Berggipfel, Bergkette' handelt, ohne doch den Lautwert des Wortes näher bestimmen zu können — मोदा kann unmöglich richtig sein, da es sinnlos ist, lässt sich aber äusserst leicht in सोदा (स‿उद[2]) verbessern, vgl. *sodaka-;* för *pipāti* ist hier wie in 24, 2 *piparti* zu lesen. Was endlich *viśvarūpāḥ* in c betrifft, so liegt dort, wie ich glaube, nicht Adjektiv, sondern wegen des folgenden Verses Nomen proprium irgendwelcher persönlich gedachter Wesen vor; ich erinnere an die Schlangen, die in MBh. I, 1499 ff. den Soma bewachen. Das Wort gerade in solcher Bedeutung zu belegen vermag ich aber leider nicht.

'Die Bergketten (?), die scharfschneidigen, fest gegründeten, die wasserreichen Teiche, die sonnenglänzenden Flüsse, die wie der Mond glänzenden Viśvarūpa's hier und da — wie kam der Raubvogel über sie hin?'

te grīvacchinnā api ca mūrdhabhinnāḥ kṛttāḥ +*sacante bahulāni śakra* |
apād bhauvano nihatas tadāsīn mahad vaiśasam akarot suparṇaḥ || 6 ||

[1] Hertel l. c. p. 316 übersetzt freilich 'Bergkugeln', was mir aber nicht zusagt.

[2] *uda-* am Ende eines Kompositums, vgl. Värtt. zu Pāṇ. VI, 3, 57.

sacante kann des Sinns wegen nicht richtig sein, es muss eher etwa *śayate* sein; statt *bahulāni* haben BD *bahudhāni* — es muss wohl *bahudhā'pi* oder *bahudhā hi* sein — Bṛhaspati scheint hier nur den letzten Teil der vorhergehenden Frage zu beantworten, da doch nur persönliche Wesen, nicht aber Berge, Teiche und Flüsse mit den hier gebrauchten Epitheta beschreiben werden können.

'Mit abgeschnittenen Hälsen und gespaltenen Köpfen, zerschnitten liegen sie ja an vielen Orten da[1], o Śakra; der fusslose Bhauvana wurde da niedergehauen, Suparṇa stiftete grosses Verderben an'.

26.[2] *ādityā rudra vasavo 'tha sādhyāḥ somaṃ rakṣanto bahudhā niviṣṭāḥ |*
maruto brahman kva nu te babhūvur yan ma induṃ harati vainateyaḥ || 1 ||

Indra spricht in diesem Abschnitt die VV. 1 und 3, Bṛhaspati 2, 4 und 5.[3]

'Die Āditya's, die Rudra's, die Vasu's, die Sādhya's[4], an vielen Orten aufgestellt, um den Soma zu schützen, und die Marut's auch — wo blieben sie, o Brahman, als Vainateya meinen Soma raubte?'

prāñca āyan vasavaḥ prekṣyamāṇā udañco viśve maruto 'tha sādhyāḥ |
dakṣiṇā rudrāḥ saha gandharvasenayā pratīca ādityān anayad vainateyaḥ || 2 ||

Vgl. dazu MBh. I, 1486 f.:

sādhyāḥ prācīṃ sagandharvā vasavo dakṣiṇāṃ diśam |
prajagmuḥ sahitā rudraiḥ patagendrapradharṣitāḥ ||
diśaṃ pratīcīm ādityā nāsatyāv uttarāṃ diśam |
muhur muhuḥ prekṣamāṇā yudhyamānā mahaujasaḥ ||

---

[1] Vgl. RV. I, 32, 5.

[2] BD fangen diesen Abschnitt mit dem Verse 30, 7 an.

[3] V. 5 könnte auch ganz gut Erzählungsstrophe sein.

[4] Literatur über die Sādhya's findet man bei WEBER ISt. IX, 6 f.; MUIR RAS. 1866, p. 395 n.; SIEG Sagenstoffe p. 15.

Die *pāda's* c–d enthalten 13 + 13 Silben, sind aber formell untadelhaft, weshalb Verbesserungen nicht eingeführt zu werden brauchen.

'Nach Osten gingen die Vasu's, sichtbar, nach Norden alle Marut's und Sādhya's, nach Süden die Rudra's mit dem Heere der Gandharven, nach Westen trieb Vainateya die Āditya's'.

vaiśvānaro jātavedāḥ k(u)vāsīd yo ma indum parigṛhyādhi tiṣṭhati /
arcir-jvalantam anighṛṣṭatejasaṃ kathaṃ svid evāpy ati yāti gṛdhraḥ // 3 //

Mit JOHANSSON[1] schreibe ich *arcir-jvalantam;* BD haben in d *evāti pipāti gṛdhraḥ,* es ist also möglicherweise hier *evāti piparti gṛdhraḥ* zu schreiben, was aber nicht notwendig ist.

'Wo war dann Vaiśvānara Jātavedas, der da meinen Soma behütend umgibt? Wie kam der Raubvogel über den in Flammen lodernden (Agni) unverminderten Glanzes?'

ghṛtasya sindhūn anayad vainateyaḥ +*baddham baddhāny ayutāni ṣaṣṭim* /
tais tarpayitvā tava jātavedasaṃ hiraṇmayaḥ +*sroty apatac chakuntaḥ* // 4 //

baddham baddhāny, das keinen Sinn gibt, ist offenbar Textfehler, es muss *badvam badvāny* sein. In d kann *sroty* (Pp. *sroti,* D *śroty*) unmöglich richtig sein; JOHANSSON[2] setzt versuchsweise *jyotir,* was aber paläographisch und des Sinns wegen bedenklich, metrisch auch weniger gut ist. Ich würde mir eher eine ursprüngliche LA. *hiraṇmayaṃ so 'ty apatac chakuntaḥ* denken.

'Vainateya führte (zu ihm) Ströme von Schmelzbutter, unzählige Mengen, sechzig Myriaden; nachdem der Vogel mit diesen deinen Jātavedas gesättigt hatte, flog er über den goldglänzenden hin (?)'.

vaiśvānaraṃ tarpayitvā ghṛtena sarvān anyānt somapālān vijitya /
mahāmegha‿iva nimnāni samāni kurvan parāñ gacchad garuḍo vainateyaḥ // 5 //

[1] Solfågeln p. 59 A. 1.
[2] l. c. p. 59 A. 2.

Pāda c befindet sich in metrisch ungenügender Gestalt (13 Silben); mit Leitung von D könnte man womöglich daran denken, etwa *mahāmegheva nimnā samīkurvan* zu lesen, was ja aber unsicher bleibt.

'Nachdem Garuḍa Vainateya den Vaiśvānara mit Schmelzbutter gesättigt und alle anderen Somawächter überwältigt hatte, begab er sich fort, wie eine grosse Wolke die Tiefen eben machend'.

Sūktam XIV.

27. *eko bahūn bhīmabalo 'dhy atiṣṭhat tavaiva* ⁺*śaktaḥ sadaśo balena* |
yan me rakṣān dharṣitavāñ chakuntas tenāsya kruddhaḥ pra harāmi vajram || 1 ||

Die Wörter *śaktaḥ sadaśo* sind sinnlos und offenbar korrupt; BD geben *śakraḥ*, B allein *sadṛśo*, und demnach hat HERTEL[1], dem JOHANSSON folgt, die nicht unpassende Lesart *śakra sadṛśo* eingeführt. Weniger gut ist es aber, dass wir, falls wir jene Lesart annehmen, a—b dem Bṛhaspati, c—d wiederum den Indra zuteilen müssen.[2] Deswegen möchte ich eher lesen *śakteḥ sadṛśo* und diesen Vers dem Indra allein in den Mund legen; er spricht ferner die VV. 2 und 4, während 3 dem Bṛhaspati und 5 dem Garuḍa gehören (6 ist unecht).

'Allein hat der furchtbar starke vielen gegenüber gestanden, auch deiner Kraft ist er an Stärke gleich; weil sich der Vogel an meinen Wächtern vergriffen hat, werde ich zornig den Keil nach ihm schleudern'.

tapomayaṃ kṣurapavi svavīryam yena vṛtrasya hṛdayaṃ nikṛntam |
tan me vajram pratihataṃ śakunte bṛhaspate kiṃ nu bhūtaṃ suparṇaḥ || 2 ||

HERTEL[3] ändert ohne jede Not *svavīryam* in *suvīryam*, worin ich ihm nicht folge.

---

[1] l. c. p. 317 A. 1.

[2] Über die Verteilung einer Strophe auf mehrere Personen vgl. z. B. PISCHEL Ved. St. I, 207; II, 45; OLDENBERG GGA. 1890, p. 420 A. u. s. w.

[3] l. c. p. 317 A. 3.

'Dieser mein Donnerkeil, aus Askese bestehend, scharfschneidig, eigene Kraft besitzend, mit dem ich des Vṛtra Herz zerschnitt, ist an dem Vogel abgeprallt — o Bṛhaspati, was für ein Wesen ist dann Suparṇa?'

eṣa chandāṃsi sahitāni śakra yajurmayaḥ sāmatanūḥ suparṇaḥ |
indum pītvā vīryavāṃs tārkṣyaputras tena vajraḥ pratihatas tavātra || 3 ||

Dass Garuḍa den Soma getrunken hat wiederstreitet den Darstellungen der Brāhmaṇa und des MBh., worüber weiter unten.

'Dieser Suparṇa ist alle Metra zusammen, o Śakra, aus Opfersprüchen bestehend, mit Körper von Melodien; weil er Soma getrunken, ist der Tārkṣyasohn heldenstark — deswegen ist an ihm dein Keil abgeprallt'.

idaṃ devānām arighāti vajram +*āvṛtrapūrvam anihatya śatrum* |
tad āvṛttaṃ tat surāṇāṃ na sādhu vajrasya mānaḥ kriyatāṃ garutman || 4 ||

Dass hier Korruptelen vorliegen kann wohl kaum in Abrede gestellt werden; so kann *āvṛtrapūrvam* ja unmöglich richtig sein. Von den Handschriften hat C pr. m. *āvṛtyapūrvam,* D wiederum *āvṛtratyàpūrvam;* man könnte vermuten, dass hier irgend welche Form von *ā-vart-* in der Bedeutung 'umkehren, zurückkehren' anzunehmen sei. Dann entweder *āvṛtya* (Absol.) oder möglicherweise ein m. W. sonst nicht belegtes, aber in Übereinstimmung mit *ánutta* : *nud-, alipta* : *lip-, asṛpta* : *sarp-* u. s. w.[1] gebildetes *avṛtta.* Was *āvṛttam* in c betrifft, so kan das ja richtig sein unter der Voraussetzung, dass hier ein subst. *āvṛtta-* vorliegt, das in der Bedeutung = *āvṛtti-* ist.[2]

'Dieser feindetötende Keil der Götter kehrte zurück schon vorher, ohne den Feind vernichtet zu haben; dieses Umkehren das ist nicht zum Heil der Götter — beweise dem Keil Ehre, o Garutmant!'

aurvaṃ tanūjaṃ vi sṛjāmy anindya tac chindhi vajreṇa bhava tvam īḍyaḥ |
hitaṃ devānāṃ priyam eva tubhyaṃ sāmnāsmi karttā na balena śakra || 5 ||

[1] Whitney Skt. Gr.[3] § 834 d.

[2] Vgl. auch *āvṛt-* und *anāvṛt-* (RV. X, 95, 14).

'Eine Feder meines Schenkels lasse ich fallen, Untadeliger, zerschneide sie mit dem Keil, und sei du preiswürdig! Dir ist ja das Heil der Götter lieb; ich handle mit Güte, nicht mit Gewalt, o Śakra'.

ṛṣer mānaṃ kariṣyāmi vajraṃ yasyāsthisambhavam |
vajrasya ca kariṣyāmi tava caiva śatakrato || 6 ||

Dieser Vers ist = MBh. I, 1514 c—d—1515 a—b (= I, 30, 20 c—d—21, a—b) nur mit der Abweichung, dass unsere MBh.-Texte *tavaiva ca* lesen. Er ist ohne Zweifel hier später eingeschoben worden.

'Ich werde den *ṛṣi* ehren, aus dessen Knochen der Keil entstand, und auch den Keil werde ich ehren und dich sogar, o Śatakratu'.

28. chinnaṃ dvidhā tat kuliśena pattraṃ tasyāgrakhaṇḍād abhavan mayūrāḥ |
madhye dvivaktrā bhujagendrarājī mūle ca śatrur nakulaḥ phaṇīnām || 1 ||

Es leigt wohl hier eine Erzählungsstrophe vor, nicht, wie HERTEL[1] meint, Rede des Indra. Zum Inhalt des Verses vgl. Ait. Br. III, 26, 3[2], eine Stelle, die viel ausfrührlicher ist als diese.

'Jene Feder wurde durch den Donnerkeil in drei Teile zerschnitten; aus dem äussersten Stück entstanden die Pfauen[3], aus dem mittleren die Reihe von zweigesichtigen Schlangenfürsten[4], aus der Wurzel der Ichneumon, Feind der Schlangen'.

pṛcchāmi tvā śakune kimbalo 'si kas te bhāgaḥ sam u sahyo dvijendra |
ā cakṣva me vīryam asahyasāhaṃ sakhyaṃ ca no bhavati śāśvatībhyaḥ || 2 ||

---

[1] l. c. p. 317.

[2] Oben p. 166 f.

[3] Vgl. *citrabarha-* 'Pfau', Sohn des Garuḍa in MBh. V, 3397, *°barhin* drs., ibid. XIII, 4206.

[4] Damit werden wohl Schlangen mit Kopf an beiden Enden des Körpers gemeint, die nach der heutigen Volkstradition von allen die giftigsten sind, vgl. CROOKE Popular Rel. of N. India II, 137. Weiteres Material über die 'zweiköpfigen' Schlangen findet man bei TAWNEY KSS. II, p. 88 n. 2; HULTSZCH IA. XLIII, 179 u. s. w.

Indra spricht diesen Vers und V. 4, Garuḍa die VV. 3 und 5. — Statt *bhavati* ist wohl *bhavatu* zu lesen; zu *śāśvatībhyaḥ* mag etwa *samābhyaḥ*[1] zugesetzt werden. — Zum ganzen Verse vgl. MBh. I, 1519:

balaṃ vijñātum icchāmi yat te param anuttamam |
sakhyaṃ cānantam icchāmi tvayā saha khagottama ||

'Ich frage dich, Vogel, wie stark du bist, was für einen Teil du zu tragen vermagst, o Vogelkönig.[2] Erzähle mir deine unbezwingliche Macht, und lass unter uns für ewig Freundschaft walten'.

aṣṭau bhūmīr nava diśas trīnt samudrāñ chacīpate |
paraḥ-sahasram parvatān vaheyaṃ kāmayeyaṃ cet || 3 ||

Vgl. MBh. I, 1523 f.:

saparvatavanām urvīm sasāgarajalām imām |
vahe pakṣeṇa vai śakra tvām apy atrāvalambinam ||
sarvān sampīḍitān vāpi lokān sasthāṇujaṅgamān |
vaheyam apariśrānto viddhīdam me mahad balam ||

Man könnte geneigt sein, *bhūmīr* hier = *dvīpān* setzen zu wollen, die Zahl der Kontinente wird aber m. W. sonst nicht auf acht angegeben. Die neun *diśaḥ* sind die Haupt- und Zwischengegenden und die *ūrdhvā dik;* sonst werden sie ja allgemein als zehn angegeben. Drei Ozeane kommen in VS. XIII, 31 und Kāś. zu Pāṇ. VII, 1, 53 (ved. Zitat) vor; sonst im allgemeinen sieben.[3]

'Acht Erden, neun Himmelsgegenden, drei Ozeane und mehr als tausend Berge könnte ich tragen, wollte ich es nur'.

induṃ cet sarpāḥ pāsyanti tvayā dattaṃ vihaṅgama |
ajanaṃ te +*kariṣyāmi tan na sādhu bhaviṣyati || 4 ||*

---

[1] Vgl. VS. XL, 8.

[2] JOHANSSON Solfågeln p. 60 A. 3 findet den Text korrupt — ich verstehe nicht gerade aus welchem Grunde.

[3] Vgl. jetzt die grossen Materialsammlungen bei KIRFEL Die Kosmographie der Inder (1920).

Vgl. MBh. I, 1527:

na kāryaṃ yadi somena mama somaḥ pradīyatām |
asmāṃs te hi prabādheyur yebhyo dadyād bhavān imam ||

Es scheint offenbar, dass JOHANSSON[1] Recht hat, wenn er *kariṣyanti* st. *kariṣyāmi* lesen will.[2]

'Falls die Schlangen den Soma zu trinken bekommen, von dir geschenkt, o Vogel, da werden sie Menschenleere bewirken, das wird nicht zum Heil sein'.

nāhaṃ indum parāsyāmi sarpebhyaḥ śatrubādhana |
hṛtvā tu darśayiṣyāmi śakra mā saumya me kupaḥ || 5 ||

'Den Soma werde ich nicht den Schlangen zuwerfen, du Bedränger der Feinde; ich werde ihn nehmen und (ihnen) zeigen, o Śakra, sei mir nicht bös, mein lieber Freund'.

Sūktam XV.

29. *ayaṃ va āhṛtaḥ somas tam paśyantv iha pārthivāḥ |*
ahaṃ ca mukto 'smy aruṇaś ca mukto muktā ca śuṅgā vinatā suparṇi || 1 ||

In dem folgenden spricht Garuḍa die VV. 1—4, während 5—6 dem Indra zu gehören scheinen; Garuḍa wendet sich in 1—3 an die Schlangen, in 4 wiederum an Indra — *pārthiva-* muss hier 'Schlange' bedeuten, was sonst m. W. nicht vorkommt.[3] — Inhaltlich zu vergleichen ist hier MBh. I, 1535 ff.

'Hier ist der Soma für Euch hergebracht, ihn mögen die Söhne der Erde betrachten; ich bin befreit, und Aruna ist befreit, und befreit ist Śuṅgā Vinatā Suparṇī'.

ayaṃ somaḥ kādraveyā mayā svas tṛtīyāt pṛṣṭhād rajaso vimānāt |
ānīta indus tad u vo bravīmi sam paśyathainam pra jighāti rājā || 2 ||

[1] Solfågeln p. 60 A. 5.
[2] Auch HERTEL scheint stillschweigend diese Lesart vorauszusetzen.
[3] Vgl. jedoch *pārthivāḥ sarpāḥ* Āśv. Gṛh. 2, 1.

pra jighāti ist mir nicht klar, da es weder zu 1. *hā-* oder 2. *hā-* gehören kann; BD haben *pratihāti*[1], möglich wäre vielleicht *pratibhāti.* Doch würde der Bedeutung wegen eine Form von 1. *hā-* am besten passen, und ich übersetze somit, als ob etwa *pra jihīte* stände.

'Hier ist der Soma, o Söhne der Kadrū! Von mir ist der Tropfen vom Himmel, von der dritten Höhe des Luftraums, vom Palast hierhergebracht. Und das sage ich Euch: betrachtet ihn, denn der König geht fort!'

ahaṃ harāmi vaḥ somaṃ sarveṣāṃ anu dhāvatāṃ /
yo vīraḥ so 'nu sadatu sarve vā vīrayadhvam urogamāḥ // 3 //

Der letzte Teil des Verses ist korrupt und ist wohl sicher spätere Interpolation, da er in anderem Versmass abgefasst ist, und die Reihe der fünf Triṣṭubh stört.

'Ich nehme Euch den Soma fort, auch wenn Ihr alle nachläuft[2]; wer da ein Held ist, der mag nachfolgen — oder seid alle Helden, ihr Schlangen!'

ayaṃ ta āhṛtaḥ soma yaṃ te 'haṃ aharaṃ pure 'ndum indra /
ahaṃ ca mukto 'smy aruṇaś ca mukto muktā ca śuṅgā vinatā nirodhāt // 4 //

'Hier ist dein Soma hierhergebracht, den ich früher von dir raubte, o Indra; ich bin befreit, und Aruṇa ist befreit, und Śuṅgā Vinatā ist aus der Sklaverei befreit'.

aham piprum nàmuciṃ śambaraṃ ca hatvā pure 'maṃ vipracittiṃ vijitya /
dyāvāpṛthivī pari dadhe vāsasīva vṛtrahā // 5 //

Neben den aus der ältesten Überlieferung wohlbekannten Dämonen Pipru, Namuci[3] und Śambara kommt hier auch Vipracitti vor, der sonst erst im Epos auftritt. Er ist dort Vater des Rāhu, seine Teilinkarnation ist Jarāsandha.[4]

'Nachdem ich früher Pipru, Namuci und Śambara getötet und

---

[1] Vgl. weiter unten zu 31, 2.
[2] *dhāvatāṃ* zu *sarveṣāṃ*, nicht Imperativus.
[3] Vgl. BLOOMFIELD JAOS. XV, 146.
[4] MBh. I, 2637 ff.

jenen Vipracitti besiegt hatte, legte ich mir Himmel und Erde wie Kleider um'.

aham balenāty ataraṃ sapatnāṃt sarvam bhavāmīdam aham balena |
evam-balasyātibalasya me +sutaḥ kathaṃ svid induṃ sahasā jahartha || 6 ||

Statt des unbegreiflichen *sutaḥ* liest JOHANSSON[1] mit F. pr. m. *svataḥ;* es ist aber einfacher *sataḥ* zu lesen.

'Durch meine Kraft habe ich meine Nebenbuhler besiegt, durch meine Kraft bin ich dieses All; wie hast du dann von mir, der ich so mächtig, ja, übermächtig bin, den Soma rauben können?'

30. mātā mama vinatā suparṇī dāsyād duḥkham agamat spardhayendra |
tasyai niṣkrayas tava soma āsīt tam āharaṃ te na vighṛṣṭam anyaiḥ || 1 ||

Im folgenden spricht Garuḍa die VV. 1, 2 und 5, Indra wiederum 3, 4 und 6; V. 7 ist Erzählungsstrophe.

'Meine Mutter, Vinatā Suparnī, geriet durch Wette wegen Sklaverei in Unglück, o Indra; ihr Lösegeld war dein Soma, den führte ich dir wieder zu, von keinem anderen versehrt'.

tava suparṇo maghavāṃs tavendur bhūto 'si bhavyaś ca bhavaṃś ca śakra |
tvaṃ goptāsi śaraṇaṃ tvaṃ samudras tavedaṃ viśvam bhuvanaṃ saṃ su śādhi || 2 ||

'Dir gehört Suparṇa, o Maghavant, dir der Soma, du bist der Gewesene, der Werdende und der Seiende, o Śakra; du bist der Beschützer, die Zuflucht, dir gehört der Ozean (und) diese ganze Welt — gib du Anweisung!'

śūraṃ suparṇam aruṇāt kaniṣṭham annam pratīyābhi vade 'mam indra |
varaṃ dadāmi te saumya yaṃ kaṃ ca manasepsasi || 3 ||

Der Text befindet sich nicht in untadelhafter Gestalt; Schwierig-

[1] Solfågeln p. 61 A. 1.

keit machen zuerst die Wörter *annam pratīyābhi vade 'mam indra,* die nicht richtig überliefert sein können. Es ist wohl zu lesen *abhi vade*[1] *'yam indraḥ* 'ich, Indra, begrüsse (dich)'; was aber in *pratīya* steckt lässt sich wohl kaum erraten. Formell lässt sich ja das Wort aus *prati-i-* herleiten[2], ich sehe aber nicht ein, wie man hier mit den bisher belegten Bedeutungen dieses Verbums durchkommen würde; vielmehr lässt sich möglicherweise an *pracīya* (: *pra-ci-* 'auf-, einsammeln') denken — doch ist das ja auch ganz unsicher. — In c ist wohl mit JOHANSSON[3] *saumya* zu lesen (vgl. oben 28, 5).

'Diesen Helden, Suparṇa, den jüngeren Bruder des Aruṇa, begrüsse ich, Indra, den Soma aufgesammelt (?) habend; ich erlaube dir einen Wunsch, mein lieber Freund, was du immer in deinem Herzen verlangst'.

matsakhyād annam amṛtatvaṃ vāci t(u)vam etad ubhayaṃ vṛṇīṣva |
tārkṣyaputra tvam brūhi manasepsitaṃ varaṃ vṛṇīṣva vainateya || 4 ||

Schwierigkeit bereitet *vāci* in a; es kann weder Lok. von *vāc-* noch = *avāci* sein, da keines von beiden einen plausiblen Sinn gibt. Wahrscheinlich liegt Korruptel vor; statt वाचि ist wohl am ehesten einfach वापि zu lesen.[4] — Der Unterzähligkeit in d kann man leicht abhelfen, wenn man hinter *varaṃ* ein *tuvaṃ* einsetzt.

'Durch meine Freundschaft Soma und auch Unsterblichkeit — wähle du dir jene beiden! Sage, was du im Herzen verlangst, o Tārkṣyasohn! Wähle dir einen Wunsch, Vainateya!'

nāgān vṛṇe bhakṣam[5] *ahaṃ śacīpate vaheyaṃ yajñam pra viśeyaṃ vedān* |
adhīyīran mā brāhmaṇāḥ svargakāmāḥ te cāpnuyus tridive saṃsadaṃ nau || 5 ||

'Ich wähle mir die Schlangen als Speise, o Gatte der Śacī;

[1] *vada* im Pp. ist unrichtig.
[2] Vgl. WHITNEY Skt. Gr.[3] § 992 a.
[3] Solfågeln p. 62 A. 2.
[4] *vācā* in BD ist wohl nicht von irgendwelcher Bedeutung.
[5] So für *bhakṣyam* F. pr. m. BD. (HERTEL l. c. p. 319 A. 1).

möge ich das Opfer tragen, in die Veden eingehen.[1] Studieren mögen mich die Brahmanen, die den Himmel verlangen, mögen sie mit uns im dritten Himmel zusammen sein'.

nāgās te bhakṣaḥ santu vihaṅgamendra vaha yajñam pra viśa śūra vedān |
adhyeṣyante tvā brāhmaṇāḥ svargārthāḥ prāpsyanti ca tridive saṃsadaṃ nau || 6 ||

In a liest man wohl besser *vihagendra.*

'Die Schlangen mögen deine Speise sein, o Vogelkönig, trage das Opfer, gehe in die Veden ein, o Held. Dich werden studieren die Brahmanen, die den Himmel verlangen, im dritten Himmel werden sie mit uns zusammen wohnen'.

ud +aśrayantu sarpā harṣamāṇāḥ suparṇaṃ dṛṣṭvā tridive patantam |
tān bhakṣayitvā balavāñ chakunto varddhayan balam asyādhy avarddhata || 7 ||

Mit HERTEL[2] muss man *aśrayanta* st. *°tu* lesen; wenn HERTEL *asyādhi* ändern will, so beruht das auf Verkennen der Bedeutung von *adhi-vardh-,* das 'sich wohlbefinden in, vergnügt sein mit' bedeutet[3] und ebenso wie *tuṣ-* u. s. w.[4] sehr wohl mit Genitiv konstruiert sein kann.

'Erschrocken richteten sich die Schlangen auf, als sie den Suparṇa am dritten Himmel fliegen sahen; nachdem der gewaltige Vogel sie verzehrt hatte, vermehrte er seine Kraft und war damit wohl vergnügt'.

31. su ṣūparvaṇy avasānam mahādrau kṛtvā nīḍaṃ śalmalau tam mahāntam |
garutmantaṃ garuḍaṃ vainateyam patatrirājam avase johavīmi || 1 ||

Die Worte *su ṣūparvaṇy* sind deutlich korrupt[5]; an *suparṇasūr*

[1] Was HERTEL l. c. p. 340 aus diesen Wörtern macht ist viel zu übertrieben.

[2] l. c. p. 319 A. 2.

[3] Vgl. RV. IX, 75, 1 (kaum aber ibid. VI, 38, 3).

[4] Vgl. SPEIJER Skt. Syntax p. 91.

[5] OLDENBERG RV. II, 370 bemerkt mit Recht, dass diese Stelle für das dunkle *susumán* in RV. X, 3, 1 (vgl. ibid. p. 200) nicht von Belang sein kann.

ist wohl nicht zu denken, dagegen könnte ich mir denken, dass man mit einiger Berechtigung *suparṇavaty avasānam mahādrau* zu lesen hätte.[1]

'Den Garutmant, Garuḍa, den Sohn der Vinatā, den König der Vögel rufe ich um Gnade an, nachdem er sich auf dem von Adlern bewohnten Hochberge niedergelassen und im Śalmalibaum jenes grosse Nest gebaut hat'.

sa me stutaś chandasā traiṣṭubhena hotreva gharmaḥ pra +jihāti vācam |
śubhaṃ suṣīmaṃ ca sukhaṃ dhehi +vainateyo jahy enaḥ sapatnān || 2 |₁

jihāti ist nichtig (vgl. zu 29, 2 oben), wohl mit HERTEL[2] *jahāti* zu lesen. — Nach *sukhaṃ* ist wohl ein *ca* einzuschieben und *vainateyo* ist in *vainateya*[3] zu verbessern.

'Von mir im Triṣṭubhmetrum verehrt, lässt er seine Stimme hören wie das Feuer, wenn vom Hotar (verehrt). Gib Heil, Segen und Glück! O Vainateya, vernichte Sünde und Gegner!'

+yady apy astokaṃ yadi vāpy ahāśiṣaṃ suparṇam manasā śraddadhānaḥ |
sa eva no mṛlatāṃ dīrgham āyur dadātu naḥ +cakṣurbalena cirāya || 3 ||

a—b sind offenbar schwer verdorben und lassen sich kaum in genügender Weise verbessern. Von Varianten haben BD *yadi vā tv ahāśiṣaṃ*, B. pr. m. *yadi vāpi kṛptaḥ kihāśisaṃ*, was nicht viel hilft. *ahāśikhaṃ* oder *ahāśiṣaṃ* würde ich am ehesten als *adāśiṣaṃ (: dāś-)* deuten, falls nicht dieses Verbum fast nur auf den Rigveda eingeschränkt wäre; möglich doch, dass eine archaisierende Sprache ein solches Wort aufgenommen haben könnte. *suparṇaṃ* wird möglicherweise zu tilgen sein; das nur in B. pr. m. erhaltene *kṛptaḥ* könnte zur Not aus *kṛcchrāt* verdorben sein.[4] Dann wäre es etwa: *yady apy astokaṃ yadi vāpi kṛcchrād adāśi-*

[1] Vgl. AV. V, 4, 2: *suparṇasuvane girau.*
[2] l. c. p. 337 A. 1.
[3] So HERTEL und JOHANSSON in der Übersetzung.
[4] *kṛcchra-* und *stoka-* stehen in Pāṇ. II, 3, 33 neben einander, was ja an sich nicht viel zu bedeuten hat.

ṣam manasā śraddadhānaḥ, was ja eben nur lose Vermutung sein kann. Für *cakṣurbalena* ist mit HERTEL[1] *cakṣurbalaṃ* zu lesen.

'Wenn ich (ihn) freigibig oder nur mit Mühe verehrt habe, im Herzen gläubig, so mag er sich über uns erbarmen und uns langes Leben und Sehkraft für lange Zeit spenden'.

Es folgt dann in fünf, offenbar später zugefügten Versen das Śravaṇaphala und endlich eine abschliessende Invokation, deren spätere Hälfte aus RV. VIII, 100 (89), 8 aufgenommen worden ist:

yaḥ sauparṇaṃ adhīyīta nityaṃ parvaṇi-parvaṇi /
vīro 'sya putro jāyeta medhāvī brahmavarcasī // 4 //
yaḥ sauparṇaṃ adhīyīta nityaṃ parvaṇi-parvaṇi /
anantasvargaṃ ārohed gacchen mama salokatām // 5 //
āstīkyād iha sauparṇaṃ yaḥ śṛṇoti praṇāmavān /
āpadbhyaḥ sarvābhyo mucyeta dviṣadbhyaś ca pramucyate // 6 //
ākhyānaṃ garbhiṇī yedaṃ śṛṇuyāt pratiparva cet /
pumāṃsaṃ janayet putraṃ balinaṃ śatrutāpanam // 7 //
sauparṇaṃ cakṣur bhavati śrotṝṇāṃ anusūyatām /
svargāṃś ca lokān gaccheyur āvayoḥ kīrttanāt sadā // 8 //
nama indrasuparṇayor nama indrasuparṇayoḥ /
manojavā ayamāna āyasīm atarat puram /
divaṃ suparṇo gatvāya somaṃ vajriṇa ābharat // 9 //

'Wer immer an jedem Knotentag das Suparṇa-Lied studiert, ihm möge ein Heldensohn geboren werden, klug, mit Brahmanenglanz begabt.

Wer immer an jedem Knotentag das Suparṇalied studiert, wird in den unendlichen Himmel aufsteigen und die gleiche Welt wie ich bewohnen.

Wer sich verneigend das Suparṇa-Lied aus dem Āstīka hört, der soll von jedem Unglück erlöst werden, auch von seinen Feinden wird er befreit.

Falls eine Schwangere diese Geschichte an jedem Knotentag hört, wird sie ein männliches Kind gebären, ein kräftiges, seine Feinde bedrückendes.

Ein Adlerauge[2] kriegen die nicht unwilligen Zuhörer; nach den himmlischen Welten gelangen sie immer durch unsere Rezitation.

Verehrung dem Indra und Suparṇa! Verehrung dem Indra

[1] l. c. p. 319 A. 5.
[2] So nach 5, 5; unbegreiflich HERTEL l. c. p. 320.

und Suparṇa! Gedankenschnell hinfahrend durchbrach er die eiserne Burg, der Suparna, er ging zum Himmel und brachte dem Vajraträger den Soma'.[1]

Der grösseren Übersichtlichkeit wegen gebe ich hier zuerst ein Verzeichnis der Verteilung der Strophen unseres Textes auf die auftretenden Personen, sowie ich diese Verhältnisse hier oben bei meiner Behandlung des Textes aufgefasst habe.

1, 1—4: Anrufung des Suparṇa. Maṅgala.
» 5: Anukramaṇī.
2, 1—2: Anfang der Geschichte der Kadrū und Vinatā (Erzählungsstrophen).
2, 3—4: Die Vālakhilya's, Indra und Tārkṣya (Erz.-strophen).
» 5: Anrede der Vālakhilya's an Tārkṣya.
» 6: Tārkṣya und Vinatā (Erz.-strophe).
3, 1—5: Die Eier der Vinatā. Geburt des Blitzes und des Aruṇa (Erz.-strophen).
4, 1—5: Portenta bei der Geburt des Garuḍa (Erz.-strophen).
» 6: Spruch allgemeiner Natur.
5, 1—2: Einleitungsstrophen mit Anrufung des Garuḍa.
» 3: Wette der Kadrū und der Vinatā (Erz.-strophe u. Prosa).
» 4: Beginn des Dialogs. Suparṇī (korrupt u. an fehlerhaftem Platze stehend).
5, 5: Kadrū.
6, 1—2: Vinatā.
» 3: Kadrū.
» 4—5: Vinatā.
7, 1—2: Kadrū.[2]
» 3: Vinatā (an Garuḍa).
» 4: Garuḍa.
» 5: Vinatā.
8, 1: *sarpāḥ* (oder Kadrū?).
» 2: Garuḍa.
» 3—4: *sarpāḥ*.
» 5: Kadrū (an Vinatā).
9, 1: » (an Aruṇa).
» 2: Aruṇa (oder Kadrū, an Garuḍa).

---

[1] Vgl. WZKM. XXV, 298.
[2] 7, 2 gehört möglicherweise den Schlangen (*sarpāḥ*).

9, 3—4: Kadrū (an Indra).
» 5: Garuḍa.
10, 1: Vinatā.
» 2—3: Garuḍa.
» 4: Vinatā.
11, 1: *sarpāḥ* (an Vinatā).
» 2: Vinatā (an Garuḍa).
» 3: Garuḍa.
» 4: Vinatā.
» 5: Garuḍa (an die Schlangen).
» 6: *sarpāḥ*.
12, 1: Garuḍa.
» 2: Vinatā.
» 3—5: Garuḍa.
13, 1—2: Vinatā.
» 3: Garuḍa.
» 4—5: Vinatā.
14, 1: Garuḍa.
» 2: Rauhiṇa.
» 3: Garuḍa.
» 4—5: Rauhiṇa.
15, 1—2: Tārkṣya.
» 3: Garuḍa (an Tārkṣya).
» 4—5: Garuḍa (an Vinatā).
16, 1—3: Vinatā.
» 4: Garuḍa.
» 5: Vinatā.
17, 1—2: Vinatā.
» 3: Garuḍa.
» 4(?)—5: Tārkṣya.[1]
18, 1—3: Garuḍa und die Niṣāda's (Erz.-strophen).
» 4: Garuḍa.
» 5: Der Niṣāda-Brahmane.
» 6: Erz.-strophe.[2]
19, 1: Garuḍa:
» 2: Tārkṣya.
» 3: Garuḍa.
» 4(—6): Tārkṣya.
20, 1: Indra.

---

[1] Oder womöglich Vinatā (vgl. oben p. 244 f.).
[2] Nach BD spricht aber der Niṣāda-Brahmane diesen Vers.

20, 2: Bṛhaspati.
» 3: Indra.
» 4: Bṛhaspati.
21, 1: Indra.
» 2: Bṛhaspati.
» 3: Vinatā.
» 4: Aruṇa.
22, 1: Vinatā.
» 2: Aruṇa.
» 3: Vinatā.
» 4: Indra.
» 5: Bṛhaspati.
23, 1: Indra.
» 2: Bṛhaspati.
» 3—6: Indra.
24, 1: Bṛhaspati.
» 2: Indra.
» 3: Bṛhaspati.
25, 1: Indra.
» 2: Bṛhaspati.
» 3: Indra.
» 4: Bṛhaspati.
» 5: Indra.
» 6: Bṛhaspati.
26, 1: Indra.
» 2: Bṛhaspati.
» 3: Indra.
» 4—5: Bṛhaspati.
27, 1—2: Indra.
» 3: Bṛhaspati.
» 4: Indra.
» 5—6: Garuḍa.
28, 1: Die Feder des Garuḍa (Erz.-strophe).
» 2: Indra.
» 3: Garuḍa.
» 4: Indra.
» 5: Garuḍa.
29, 1—3: Garuḍa (an die Schlangen).
» 4: » (an Indra).
» 5—6: Indra.
30, 1—2: Garuḍa.

30, 3—4: Indra.
» 5: Garuḍa.
» 6: Indra.
» 7: Garuḍa und die Schlangen (Erz.-strophe).
31, 1—3: Anrufung des Garuḍa.
» 4—9: Śravaṇaphala.

Eigentliche Erzählungsstrophen sind also in unserem Texte die folgenden: 2, 3—4. 6; 3, 1—5; 4, 1—5; 5, 3; 18, 1—3. 6[1] 28, 1 und 30, 7, d. h. 20 (oder ev. 19) Strophen. Von den übrigen sind 1, 1—5; 4, 6; 5, 1—2 und 31, 1—9 anderen Inhalts (Invokationen, Maṅgala, Śravaṇaphala u. s. w.), es gehen also noch 17 Strophen weg; übrig bleiben also 165—37 (ev. 36) = 128 (ev. 129) Strophen, die als wirkliche Dialogverse zu bezeichnen sind. Von diesen muss ferner 2, 5 (Anrede der Vālakhilya's an Tārkṣya) abgerechnet werden, da dieser Vers ganz ausserhalb der eigentlichen Geschichte steht; *in seinem jetzigen Zustand zählt also der Suparṇādhyāya 127 (ev. 128[2]) wirkliche Dialogverse.*

Ich gehe weiter dazu über in Anschluss an das oben bei der Behandlung des Textes Gesagte, eine Unterscheidung der Verse, die ich als echt und alt, und jener, die ich als spätere Zusätze betrachte, zu versuchen. Nach dem, was schon mehrfach gesagt worden ist, versteht es sich ja ohne weiteres, dass es sich hier nur um einen teilweise ganz unsicheren Versuch handeln kann, da meistenteils völlig objektive Kriterien für die Athetierung der Verse fehlen.

Die folgenden Verse sind also m. E. ziemlich sicher als dem ursprünglichen Gedicht nicht gehörig zu tilgen:

1, 1—5: die Gründe sind schon von OLDENBERG[3] und HERTEL[4] angegeben worden, denen ich mich hier anschliesse.

2, 3—6: von OLDENBERG athetiert, von HERTEL als echt betrachtet; die Geschichte der Vālakhilya's gehört m. E. ursprünglich nicht mit der Suparṇasage zusammen, worüber weiter unten. Zu beachten ist auch Dual *(ubhāv ṛṣī)* in 3, in den übrigen Versen aber Plural.

3, 1—4: sehr undeutlich (beachte *āturā* in V. 2[5], Fehlen des

[1] Nicht in BD.
[2] Wenn nämlich nach BD 18, 6 mitgerechnet wird.
[3] ZDMG. XXXVII, 68.
[4] WZKM. XXIII, 324.
[5] Vgl. oben p. 211 f.

Fluches des Aruṇa); durch diese Śloka's können ältere Triṣṭubh-verse über die Geburt des Aruṇa verdrängt worden sein.

4, 1—6: von der Geburt des Garuḍa ist bisher nicht mit einem einzigen Wort gesprochen worden; V. 6 ist offenbar ganz späten Ursprungs. Mit 1—2 vgl. Khila zu RV. I, 191, vv. 3—4; da die Khila's nach den Untersuchungen von SCHEFTELOWITZ[1] im allgemeinen von beträchtlichem Alter sind, können diese Verse ganz gut aus ihnen umgedichtet sein.

5, 1—2: stehen hier ausserhalb des Zusammenhanges und sind zudem metrisch nicht untadelig. Die eigentliche Geschichte beginnt erst mit 5, 3.

10, 3: die Gründe der Athetierung sind oben p. 228 f. entwickelt worden.

15, 4: für den Zusammenhang ganz unnötig; vgl. MBh. I, 1406.

16, 1: stört den Zusammenhang.

17, 3: » » »

19, 5—6: aus Khila zu RV. V, 51 aufgenommen.

27, 6: = MBh. I, 1514 c—d—1515 a—b.

29, 3: vgl. oben p. 271.

31, 4—9: das Śravaṇaphala sowie der letzte, aus RV. VIII, 100 (89), 8 geholte Vers sind offenbar als späterer Zusatz zu betrachten.

Als ganz sicher dem alten Gedichte fremd und von späteren Redaktoren und Abschreibern eingeführt betrachte ich also im grossen und ganzen *35 Verse.* Es bleiben noch 130 Verse übrig; von diesen scheinen mir aber noch eine Reihe mehr oder weniger zweifelhaft zu sein. Das sind etwa die folgenden:

7, 2: vgl. das oben p. 220 f. Gesagte.

10, 1: wohl Umdichtung einer älteren Triṣṭubh.

11, 2: vgl. das oben p. 230 Gesagte.

11, 5: am ehesten unecht, vgl. MBh. I, 1318.

15, 1—2: wohl spätere Überarbeitung.

16, 3: » » »

18, 2—6: » » »

28, 3—5: » » »

Dies macht zusammen *15 Verse* aus, die ich also als dem ursprünglichen alten Gedichte nicht gehörig betrachte, obwohl sie ohne Zweifel meistens ältere, in Triṣṭubh abgefasste Textteile ersetzt haben, was sich auch aus dem Zusammenhang deutlich ergibt. Zu beachten ist, dass auf den späteren, mit 20, 1 anfangenden

[1] Die Apokryphen des RV. p. 2 ff.

Teil unseres Textes ziemlich wenige Verse kommen, die aus guten Gründen athetiert werden können, nämlich *8 Verse, die sicher späterer Zusatz, und 3, die wahrscheinlich umgearbeitet sind,* während auf die *varga's* 1—19 nicht weniger als *27 unechte und 12 umgedichtete oder anderswie verdächtige Verse* fallen.

Übrig bleiben also im Ganzen *115 Verse, die ich als unzweifelhaft echt und dem ursprünglichen Texte gehörig betrachte;* zu diesen gehört auch 5, 4, ein Vers, der offenbar verdorben und aus seinem ursprünglichen Zusammenhang losgerückt worden ist.[1] Diese echten Verse verteilen sich nun dem Zusammenhang nach folgendermassen:

I.

1) 2, 1—2 + 3, 5 sind losgerückte Fragmente der Vorgeschichte; Kadrū und Vinatā als Schwester, Frauen des Tārkṣya; Opfer des Dakṣa, wobei Kadrū ein Auge verliert — dann Geburt des Aruṇa.

2) 5, 3. (4). 5; 6, 1—5; 7, 1: Wette der Kadrū und Vinatā; Vinatā verliert die Wette und wird demnach Sklavin der Kadrū.

3) 7, 3—5; 8, 1—2: Garuḍa (eben geboren) tritt weinend auf; er unternimmt es, die Schlangen nach der Sonne zu tragen.

4) 8, 3—5; 9, 1—4[2]: die Schlangen werden von der Sonne verbrannt; Gespräch zwischen Kadrū und Aruṇa; Kadrū bittet Indra um Regen.

5) 9, 5; 10, 2. 4; 11, 1. 3—4. 6; 12, 1—5; durch den Soma wird Vinatā erlöst werden können; Garuḍa unternimmt es, für seine Mutter den Soma zu holen, will aber zuerst Nahrung zu sich nehmen.

6) 13, 1—5; 14, 1—5; 15, 3. 5: nach Anweisung der Vinatā packt Garuḍa einen Riesenelefanten und ein Ungeheuer und fliegt zum Rauhiṇa um sie zu verzehren. Er zerbricht den Ast, wo die Vālakhilya's sich befinden. Erste Begegnung mit Tārkṣya; Garuḍa wünscht noch mehr Essen.

7) 16, 2. 4—5; 17, 1—2. 4—5; 18, 1: Vinatā weist ihm die Niṣāda's an; er frisst sie, lässt aber einen Brahmanen los.

8) 19, 1—4: wiederum Begegnung mit Tārkṣya; Garuḍa fliegt gegen den Himmel.

---

[1] Vgl. oben p. 216 f.

[2] Zu diesem Abschnitte gehört möglicherweise auch 5, 4.

II.

9) 20, 1—4; 21, 1—2: Gespräch zwischen Indra und Bṛhaspati über Garuḍa.

10) 21, 3—4; 22, 1—3: Gespräch zwischen Vinatā und Aruṇa; wie wird Garuḍa den Soma rauben können?

11) 22, 4—5; 23, 1—6; 24, 1—3; 25, 1—6; 26, 1—5; 27, 1—3: Gespräch zwischen Indra und Bṛhaspati über die verschiedenen Wesen, die dem Garuḍa im Himmel entgegengetreten sind. Indra's Keil.

12) 27, 4—5; 28, 1—2: Gespräch zwischen Indra und Garuḍa.

13) 29, 1—2: Garuḍa und die Schlangen.

14) 29, 4—6; 30, 1—6: Gespräch zwischen Indra und Garuḍa.

15) 30, 7; 31, 1—3: Garuḍa und die Schlangen. Anrufung des Garuḍa.

Kräftig sei hier unterstrichen, dass die fünfzehn Abteilungen, die ich hier des Zusammenhangs wegen aufgenommen habe, natürlich mit der Zahl der *sūkta's* gar nichts zu tun haben. Diese waren ja nach 1, 1[1] von Anfang an nur ihrer elf, wie sich aber die von mir als echt betrachteten Verse auf jene *sūkta's* verteilt haben, darüber getraue ich mir überhaupt keine Meinung zu hegen.

Wir wollen jetzt kurz den Gang der Erzählung im Suparṇādhyāya verfolgen, um dann später diese Version der Sage mit den aus den beiden vorhergehenden Abschnitten bekannten vergleichen zu können.

Himmel und Erde waren Schwestern, der Himmel nahm die Gestalt eines Adlerweibchens an und hiess Vinatā,[2] die Erde war eine Schlange, namens Kadrū; bei einem grossen Opfer[3] wurde das eine Auge Kadrū's zerstört und die beiden flohen erschrocken zu Tārkṣya.[4] [Zwei Vālakhilya's tragen einen Baumzweig, bleiben aber im Schmutze stecken, wobei Indra sie auslacht; erzürnt gehen die Heiligen zu Tārkṣya und bieten ihm die Hälfte ihrer Askese an, falls er einen Sohn erzeugen will, der die Hochmut Indra's bezwingt. Tārkṣya legt bei Vinatā ein Ei nieder. Vinatā erzeugt

[1] Vgl. oben p. 207.

[2] Auch Śaunakī, Śuṅgā und einfach Suparṇī genannt.

[3] Offenbar das Opfer des Dakṣa, vgl. oben p. 210.

[4] Was in den von mir als unecht betrachteten Teilen des Textes steht, wird im folgenden in Klammern gesetzt.

später drei Eier; sie zerbricht das erste, und der Blitz steigt zum Himmel]. Aus dem zweiten Ei entsteht Aruṇa, der seiner Mutter flucht, weil er unfertig geboren worden ist[1]; er wird Wagenlenker der Sonne. [Portenta bei Garuḍa's Geburt].

Kadrū und Vinatā wetten unter einander mit Einsatz ihrer eigenen Personen. Sie sehen am anderen Ufer ein weisses Pferd[2], und Kadrū meint, es habe einen (schwarzen) Schweif, während Vinatā überhaupt die Existenz des Schweifes verneint. Sie entscheiden sich dafür hinzugehen, um über das richtige Verhältnis ins Reine zu kommen; dabei zeigt es sich, dass der Schweif wirklich an einem Baumstamm hängt, und dass also Vinatā die Wette verloren hat. Sie soll jetzt Kadrū und die Schlangen nach der Insel Ramaṇīyaka mitten im Meere tragen.

Nun tritt Garuḍa zuerst — offenbar eben aus dem Ei gekommen — und zwar weinend auf. Aus 8, 2 ist wohl zu schliessen, dass er hier wie im MBh. seinen Bruder Aruṇa auf dem Rücken trägt. Er übernimmt die Aufgabe, die Schlangen zur Sonne zu tragen, fliegt aber zu hoch, so dass sie ihre Leiber verbrennen, und kehrt dann wieder mit ihnen zur Erde zurück. Kadrū beklagt sich bitter über seine Grausigkeit und bittet zu Indra um einen wahrhaften Sintflutregen, damit sich ihre Kinder kühlen mögen. Inzwischen erfährt Garuḍa von Vinatā die Ursache ihrer Sklaverei und will ihr dazu verhelfen, aus derselben befreit zu werden. Durch Ausfragen der Schlangen erfährt Vinatā, dass sie sich durch Herbeiholen des im dritten Himmel verwahrten Soma loskaufen kann; Garuḍa verspricht ihr, den Soma zu holen, falls sie die Schuld eines Brahmanenmordes nicht auf sich trage. Vinatā antwortet: 'keinen Brahmanen habe ich getötet, o Garutmant, denn es geschah ja keine zweite Störung des Opfers'. Garuḍa soll also gehen, Vinatā fürchtet sich vor der Stärke der Götter und der übrigen Somawächter. Garuḍa erklärt ihr aber, dass er die opfertragenden Metra sei, verlangt jedoch zuerst Nahrung, ehe er seine lange Fahrt vornehmen kann. Vinatā weist ihm einen Riesenelefanten und ein Ungeheuer an, die sich in einem Teiche auf einem Hochberge befinden; er wendet aber ein, dass er als Vogel nur auf einem Baume seine Speise verzehren kann, und erhält dann die Anweisung, den Rauhiṇa-Baum, den 'Freund seines Vaters' (13, 5), wo sich die Vālakhilya- und Vaikhānasa-Heiligen befinden, aufzu-

[1] Dass dies der alten Geschichte gehörte, bezweifle ich nicht, da ja Aruṇa im Suparṇādhyāya mehrmals auftritt.

[2] Offenbar Uccaiḥśravas, darüber im nächsten Abschnitt.

suchen. Garuḍa packt die beiden Riesentiere und fliegt nach dem Rauhiṇa, von dem er ermahnt wird, sich auf dem Aste, wo sich die Heiligen befinden, niederzulassen; der Ast bricht aber unter der Last, und Garuḍa nimmt auch ihn in seine Krallen. Er hat danach eine kurze Begegnung mit seinem Vater Tārkṣya, geht dann wieder zu Vinatā zurück und erklärt, dass er noch nicht satt sei.

Vinatā rät ihm jetzt, die Niṣāda's zu fressen; einen Brahmanen soll er aber verschonen. Garuḍa fragt nach dessen Kennzeichen und erhält sie zu wissen; wahrscheinlich spricht ihm Vinatā in 17, 4—5 ihre Wünsche nach. Garuḍa frisst die Niṣāda's haufenweise, verbrennt aber beim Herunterschlucken eines Brahmanen seine Kehle, und lässt dann diesen samt seiner Familie wieder los. Dann begegnet er zum zweiten Mal seinem Vater, spricht mit ihm über die Mutter und erhält sein Segen. Damit ist die erste Abteilung unseres Gedichtes zu Ende, die die Einleitung und Vorbereitung zur Hauptepisode, die den Somaraub behandelt, bildet.

Die zweite Teil fängt mit einem Gespräch zwischen Indra und Bṛhaspati an[1], worin jener danach fragt, ob irgend ein Wesen den Soma rauben könne; Bṛhaspati antwortet, dass Garuḍa dies vollbringen werde. Zugleich preist er aber Indra als den Herrn des Weltalls. Dann treten Vinatā und Aruṇa in einer Zwischenepisode (21, 3—22, 3) auf, worin Vinatā seinen älteren Sohn ermahnt, dem Garuḍa Hülfe zu leisten; jener stellt sich abneigend, bezeugt aber zugleich, dass Garuḍa unwiderstehlich sei, worauf Vinatā einen Segensspruch aussagt.

Es folgt wieder ein langes Gespräch zwischen Indra und Bṛhaspati. Indra hört Getöse und Bogengeklirr, wo sich der Soma befindet, und will dahineilen, Bṛhaspati erklärt ihm, dass Garuḍa schon die Somawächter niedergehauen und den Soma geraubt habe. Durch Fragen des Indra und Antworten des Bṛhaspati erfahren wir nun, dass Garuḍa den fusslosen Bogenschützen Bhauvana verscheucht hat; dass die Schlangendämonen Arbuda, Nahuṣa, Ulūka u. s. w. (sowie die Gandharven Kakubbhaṇḍa u. a.) beim Annahen des Riesenvogels sich erschrocken verbargen; dass Garuḍa die beiden unaufhörlich beweglichen Blitzwaffen Abhayā und Bhayā auseinander gerissen (?) hat; dass er die *māyā* des Indra entfernt

[1] Als Veranlassung dieses Gespräches darf man wohl die in MBh. I, 1415 ff. geschilderten Prodigia voraussetzen.

hat und ebenso sein Rad[1], und dass er verschiedene andere Hindernisse siegreich überwunden hat (25, 5—6). Die Āditya's, Rudra's, Vasu's, Sādhya's und Marut's sind nach verschiedenen Himmelsgegenden entflohen, und das Feuer, das den Soma rings umgibt, hat Garuḍa durch Strömen von Ghee gesättigt und ist dann dadurch geflogen.

Da nun nichts anderes zu helfen scheint, will Indra auf Garuḍa seinen Keil schleudern; jener prallt aber von dem Vogel zurück, ohne ihm Schaden zuzufügen. Auf die Frage des Indra antwortet Bṛhaspati, dass Garuḍa aus allen Metren und Veda's bestehe, und dass deswegen der Keil von ihm zurückgewichen sei. Indra ermahnt nun den Garuḍa, dem Keile Ehre zu erweisen, und jener lässt dann von seinem Schenkel eine Feder fallen, indem er zufügt, dass er mit Milde, nicht mit Gewalt vorgehen wolle. Aus der durch den Keil in drei Teile zerschnittenen Feder entstehen Pfauen[2], zweigesichtige Schlangen und Ichneumone. Indra fragt nun Garuḍa nach seiner Stärke und bietet ihm seine Freundschaft an; Garuḍa kann das Weltall tragen. Indra ermahnt ihn, nicht den Soma den Schlangen preisgeben zu wollen; Garuḍa beruhigt ihn, er will ihn nur den Schlangen zeigen. Dann ruft Garuḍa den Schlangen zu, dass der Soma da sei, dass er und seine Mutter befreit seien, und bringt dann den Soma nach dem Himmel zurück, wo er ihn dem Indra darbietet. Jener rühmt sich seiner Macht und fragt, wie Garuḍa den Soma habe rauben können. Garuḍa erklärt, dass er seine Mutter aus der Sklaverei habe befreien müssen und huldigt dem Indra als Herren des Weltalls. Jener gewährt ihm einen Wunsch, und Garuḍa erwählt sich die Schlangen als Nahrung, will das Opfer tragen, in die Veda's eingehen und von den frommen Brahmanen studiert werden.[3] Indra sichert ihm die Erfüllung aller Wünsche zu. Die Schlangen erheben sich erschrocken, als sie das Annahen des Garuḍa erfahren; er verzehrt sie und vermehrt dadurch in noch höherem Maasse seine Kraft.

Das ganze schliesst mit einer Invokation an Garuḍa ab. [Śravaṇaphala].

---

[1] Zu vergleichen ist offenbar das rotierende Messerrad in MBh. I, 1496 ff.

[2] Diese sind ja wie die Ichneumone als erbitterte Feinde der Schlangen bekannt.

[3] Wir müssen dabei im Gedächtnis behalten, dass Garuḍa nach der theologischen Spekulation mit den Metren — speziell der Gāyatrī — identisch ist.

Ich habe oben im Kap. II[1] die Form der Suparṇasage, die in RV. IV, 26—27 vorliegt, wiederherzustellen gesucht. Dabei bin ich zu dem Resultate gekommen, dass es sich in jenen Hymnen gar nicht um einen Somaraub zu Gunsten Indra's — wie er anderswo im RV.[2] geschildert wird — handelt, sondern vielmehr genau wie im Suparṇādhyāya darum, dass der Adler den Soma aus dem Besitz des Indra raubt, um ihn zur Erde zu bringen. Das *śyenasūktam* in IV, 26—27 bildet also m. E. die älteste Version der Sage, die in Sup. 20, 1 ff. ausführlich geschildert wird, während zu Sup. 1—19 sich bekanntlich innerhalb des RV. keine Entsprechung findet[3]. Es mögen hier kurz die Punkte hervorgehoben werden, in denen RV. und Sup. übereinstimmen, sowie auch diejenigen, wo sie von einander abweichen:

1) Der Soma befindet sich in Indra's hohem Himmel (RV. IV, 27, 4 und Sup. passim), wo er durch verschiedene Wesen bewacht wird, unter denen RV. IV, 27, 3 besonders den Bogenschützen Kṛśānu namhaft macht, während im Sup. unter allen anderen Somawächtern der Bogenschütze Bhauvana die erste Stelle einnimmt.

2) Dieser Bhauvana ist fusslos in Sup. 22, 1; 23, 1; nach Sāyaṇa's Erklärung zu RV. IV, 27, 3 scheint dies auch mit Kṛśānu der Fall zu sein.

3) Im Sup. verscheucht Garuḍa die Somawächter; nach Sāyaṇa zu IV, 26, 5 war dies auch in der Sage des RV. der Fall.

4) In Sup. 27, 5 ff. lässt Garuḍa freiwillig eine Feder zur Erde fallen; in RV. IV, 27, 4 schiesst nach der gewöhnlichen Erklärung Kṛśānu dem Adler eine Feder ab.

5) Schliesslich liegt ja die bedeutendste allgemeine Übereinstimmung darin, dass es dem Adler im RV., dem Garuḍa im Sup. gelingt, trotz aller Hindernisse des Soma habhaft zu werden; wie Garuḍa alle Feinde überwindet oder ihnen entgeht, so heisst es im RV. IV, 26, 7; 27, 2, dass der Adler seine Nachsteller hinter sich liess *(ajahād árātīḥ)*. Dadurch wird auch die Überlegenheit des Adlers, resp. des Garuḍa, über Indra deutlich hervorgehoben, die er in RV. IV, 26, 1—3 selbst in überschwänglichen Worten darstellt, und die auch von Indra willig eingeräumt wird. Dass

[1] Vgl. p. 125 ff. und besonders p. 149 ff.

[2] Z. B. in IV, 18 (worüber weiter an anderer Stelle) und in VIII, 100 (89), vgl. WZKM XXV, 290 ff.

[3] Auf Sāyaṇa's Erklärung zu IX, 77, 2 (oben p. 151 A. 3) ist nicht viel zu geben.

im Sup. dieselbe Auffassung herrscht braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Dem gegenüber soll aber ein hervortretender Unterschied zwischen RV. und Sup. unterstrichen werden. Im RV., welcher Text die Vorgeschichte von Vinatā, Kadrū und den Schlangen noch nicht kennt[1], raubt der Adler den Soma, um ihn den Menschen zu bringen, damit sie des Unsterblichkeitstrankes teilhaft werden und ein rechtes, den Göttern behagliches Opfer (IV, 26, 4) darbringen können. Im Sup. dagegen raubt Garuḍa den Soma auf Geheiss der Schlangen, um seine gefangene Mutter aus der Sklaverei zu erlösen, gibt ihn aber den Schlangen nicht preis, sondern führt ihn von ihnen unberührt wieder dem Indra zurück. Dass der Adler im RV. den Soma zurückbringt, wird nicht ausgesagt, scheint mir aber die Voraussetzung des freundlichen Verhältnisses zwischen ihm und Indra zu sein.

Als ältesten literarisch fixierten Teil der Suparṇasage können wir also die Geschichte vom Somaraube, die in wesentlich übereinstimmenden Versionen in RV. IV, 26—27 und in Sup. 20, 1 ff. vorliegt, betrachten. Demnach gehen wir zur Vergleichung des Suparṇādhyāya mit den verschiedenen Yajurveda-Texten über.

Der grosse Abstand zwischen der rig- und der yajurvedischen Tradition macht sich in der Verschiedenheit bemerkbar, die sich in den Versionen unserer Sage bekundigt. *Schon in den Texten des schwarzen Yajurveda*[2], wo doch diese Sage ziemlich kurz und fragmentarisch überliefert ist, *finden wir die Sage vom Somaraube aufs engste mit der Geschichte von Kadrū und Vinatā verknüpft.* Hier schon wird Kadrū mit der Erde, Suparṇī mit dem Himmel gleichgestellt; die Wette mit den eigenen Personen wird erwähnt, sonderbarerweise aber in keinem schwarzen Texte — auch nicht im Kāṭhaka — der Gegenstand der Wette erwähnt, der aber doch wohl als bekannt vorausgesetzt wird; dass Suparṇī bei der Kadrū in Sklavarei geriet, wird zwar nicht deutlich ausgesagt, muss jedoch als bekannt betrachtet werden, da unmittelbar danach von ihrem Loskaufen gesprochen wird; Kadrū gibt ihr den Rat, den Soma, der sich im dritten Himmel befindet, zu holen, um sich damit los-

[1] Damit wird natürlich nicht behauptet, dass zur Zeit des Dichters von IV, 26—27 die Sage von Kadrū und Vinatā nicht bekannt war; diese Sage ist wahrscheinlich uralt. Es wird nur gesagt, dass man sie zu jener Zeit noch nicht mit der Geschichte vom Somaraub in Verbindung gesetzt hatte, oder vielleicht eher, dass sie der Tradition der *bahvṛcaḥ* nicht geläufig war.

[2] Es scheint sich hier wie auch anderswo die Priorität des schwarzen Yajurveda (vgl. z. B. WINTERNITZ Gesch. d. ind. Lit. I, 149) zu bekundigen.

zukaufen. Demnach bringt die Suparṇī ihre Kinder, die Metra, hervor und sendet sie der Reihe nach nach dem Himmel — nur der Gāyatrī gelingt es aber, sich des erwünschten Soma zu bemächtigen.

Das sind alles Sachen, die in dem Suparṇādhyāya vorkommen, die also das epische Gedicht mit der ältesten Yajurvedatradition gemeinsam hat. Sogar eine wörtliche Übereinstimmung findet sich ja, da Sup. 5, 3 Zitat aus TS. VI, 1, 6, 1 ist.

Viel wichtiger für uns als der schwarze ist aber hier der weisse Yajurveda, d. h. das Śatapathabrāhmaṇa. Es kann nämlich nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dass der einzige uns erhaltene ältere Text, den wir als direkte Quelle unseres Suparṇādhyāya bezeichnen können, sich in dem sogenannten 'Brāhmaṇa über die Dhiṣṇya's' (ŚBr. III, 6, 2, 2 ff.) findet. Hier finden wir zuerst die ganze Geschichte von der Wette genau so angeführt, wie sie sich später im Suparṇādhyāya vorfindet: es handelt sich hier eben darum, welche von beiden, Kadrū oder Vinatā, am weitesten zu schauen vermag[1]; Kadrū ermuntert ihre Gegnerin mit den Worten: 'blicke dorthin!'[2], und Suparṇī sieht am anderen Ufer des Meeres ein weisses Pferd (offenbar Uccaiḥśravas); Kadrū sieht aber auch den Schweif, der vom Pfahl herabhängt[3], und damit ist der Streit schon fertig, obwohl im ŚBr. die Antwort der Suparṇī, die in Sup. 6, 1—2 erhalten ist, nicht dasteht. Zu Sup. 6, 4—5 stimmt weiter ŚBr. III, 6, 2, 6, wo Suparṇī der Kadrū den Vorschlag macht, dass sie beide hinfliegen mögen, um sich über das richtige Verhältnis zu erkundigen. Dann kommt aber eine leise Abweichung: während nach Sup. 6, 5—7, 1 wirklich beide hinfahren, überlässt es im ŚBr. die Kadrū ihrer Gegnerin, sich allein über die Wahrheit zu erkundigen; Suparṇī fliegt hin und bringt die Nachricht zurück dass es sich so verhält, wie Kadrū gesagt hat. Damit schliesst nun dem ŚBr. gemäss die eigentliche Geschichte von Kadrū und Suparṇī, das *vyākhyānaṃ sauparṇīkādravam,* ab, die offenbar hier die Rolle einer Einleitung zur Sage vom Somaraube spielt.

Nun folgt im ŚBr. eine Lücke, die im Sup. durch die Erzählung über das erste Auftreten des Garuḍa und seinen Versuch, die Schlangen durch die Flucht gegen die Sonne zu verbrennen, erfüllt

---

[1] Vgl. HERTEL WZKM. XXIV, 120 (Berichtigung von XXIII, 330).

[2] Im Anschluss an dieses *parekṣasva* ist es sogar OLDENBERG gelungen, Sup. 5, 5 a evident richtig zu verbessern.

[3] Darin steckt wohl doch eine Andeutung, dass die Hinterlist der Kadrū auch dem ŚBr. nicht fremd ist.

wird; es liegt offenbar hier wiederum Benutzung anderen, nicht mehr vorhandenen Materials vor. Auf ŚBr. III, 6, 2, 8, wo Kadrū der Suparṇī dazu rät, den Soma vom Himmel zu holen, um sich damit loszukaufen, antwortet erst Sup. 11, 1 ff. Dann ist im ŚBr. die eigentliche Geschichte vom Somaraub äusserst fragmentarisch, und wir können nur konstatieren, dass für Sup. 24 die Stelle III, 6, 2, 9 ff. das Vorbild abgegeben hat, während im ŚBr. eigentlich alles sonstige fehlt. Für die Darstellung des Somaraubs sowie für die Episoden, die in den *varga's* 13—19 geschildert werden, hat sich offenbar der Suparṇādhyāya ganz anderer Quellen bedient, die uns leider nicht mehr zugänglich sind; ob sie überhaupt jemals literarisch fixiert gewesen sind scheint unsicher — jedenfalls können wir darüber keine Gewissheit erlangen.

Wenn sich also zwischen ŚBr. und Sup. Abweichungen von grosser Tragweite vorfinden, so dürfen wir doch deswegen nicht vergessen, *dass die älteste uns erreichbare Form der Sage von der Wette zwischen Kadrū und Vinatā, sowie sie im Suparṇādhyāya geschildert wird, uns gerade in ŚBr. III, 6, 2, 2—7 vorliegt.*

Die Suparṇageschichte des Mahābhārata ist, wie ich schon mehrfach bemerkt habe, für das Verständnis des Suparṇādhyāya von äusserster Wichtigkeit, da das Epos offenbar unseren Text als Hauptquelle benutzt haben muss und deswegen öfters den einzigen Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeiten bietet. Dass aber das Mahābhārata auch andere Quellen benutzt haben muss, ist offenbar, da sich trotz der allgemeinen Übereinstimmung bei dem Gang der Handlung doch hie und da mehr oder weniger bedeutende Abweichungen vorfinden.

Wenn wir von den Geschichten von der Quirlurg des Ozeans in MBh. I, 17—19, von Sūrya und Rāhu in I, 24 und von Viśvāvasu und Supratīka in I, 29, die ursprünglich mit der Suparṇasage gar nichts zu tun haben und deswegen als spätere Zusätze zu betrachten sind, absehen, so sind die Punkte, an denen die beiden Texte von einander mehr oder weniger abweichen, etwa die folgenden:

I. Das Mahābhārata erzählt folgendes, das im Suparṇādhyāya fehlt oder von diesem Texte abweicht:

1) Kadrū und Vinatā sind Töchter des Prajāpati (Dakṣa).

2) Kadrū gebar 1000 Eier, aus denen nach 500 Jahren die Schlangen hervorkrochen.

3) Der Inhalt des Fluches des Aruṇa wird ausdrücklich angegeben.

4) Kadrū's List: sie befiehlt den Schlangen, dass sie sich an Uccaihśravas hängen sollen, um ihm einen schwarzen Schweif zu verschaffen. Den ungehörsamen Schlangen flucht sie, dass sie bei Janamejaya's Opfer zu Grunde gehen sollen.

[5) Die beiden Beschreibungen des Ozeans, die nur hier vorkommen, sind wohl als spätere Ausschmückungen zu betrachten.]

6) Die Schlangen — oder besser die Schlange Karkoṭaka[1] — bilden dem Uccaihśravas einen schwarzen Schweif.

7) Im MBh. geht die Geschichte von dem Verzehren der Niṣāda's durch Garuḍa der Geschichte von dem Riesenelefanten und der grossen Schildkröte voraus.

8) Kaśyapa — nicht Vinatā — rät dem Garuḍa, die beiden Ungeheuer zu verzehren.

9) Nur hier wird ausdrücklich gesagt, dass die Vālakhilya's am Aste des Rauhiṇa sich kasteiend hängen. Garuḍa wirft den Ast auf dem Himavant nieder, wo die Vālakhilya's heruntersteigen.

10) Die Geschichte von Indra und den Vālakhilya's wird erst an dieser Stelle erwähnt, während sie im Sup. ganz am Anfang eingesetzt wird.[2]

11) Die Erzählung von dem Streit Garuḍa's mit den Somawächtern und seinem Vordringen zum Soma weicht in mehreren Einzelheiten vom Sup. ab.

12) Garuḍa trinkt nicht vom Soma[3], erlangt jedoch trotzdem durch Viṣṇu's Gnade Unsterblichkeit. Dass Garuḍa Viṣṇu's Reittier wird, erzählt nur das MBh.

13) Garuḍa ermahnt die Schlangen, vor dem Geniessen des Soma ein Reinigungsbad zu nehmen; dabei nimmt ihnen Indra selbst den Soma weg. Die Schlangen belecken die Kuśagräser und werden dadurch doppelzüngig.

II. Im Suparṇādhyāya[4] findet sich etwa folgendes, das im Mahābhārata zu fehlen scheint oder jedenfalls in anderer Weise dargestellt wird:

1) Kadrū und Vinatā sind Erde und Himmel in Schlangen- und Adlergestalt.

---

[1] Vgl. oben p. 170.

[2] Dort wohl — wie vielleicht überhaupt — späterer Zusatz.

[3] Vgl. Sup. 27, 3.

[4] Ich berücksichtige hier hauptsächlich nur jene Teile des Textes, die ich als unzweifelhaft alt und echt ansehe.

2) Kadrū und Vinatā begehen bei einem Opfer[1] einen Fehler und werden von den Opfern ausgeschlossen, Kadrū verliert ein Auge, erschrocken fliehen sie zu Tārkṣya.

3) In 6, 5 will Vinatā den Mātariśvan aussenden, um die wahre Farbe des Rosses zu erkundigen.

4) In 7, 3 f. tritt Garuḍa weinend auf und beklagt sich, dass er keinen Lehrer gehabt hat.

5) In 11, 3—4 versichert Vinatā auf Anfrage des Garuḍa, dass sie keinen Brahmanen getötet habe.

6) In 12, 3—4 u. a. wird Garuḍa als aus den Metris und den Veda's bestehend dargestellt, ein aus dem Brāhmaṇa entlehnter Zug, der im MBh. fehlt.

7) In 13, 4 werden auch die Vaikhānasa's als Bewohner des Rauhiṇabaumes dargestellt.

8) Nach 14, 1 scheint das Seeungeheuer am ehesten ein sogenannter *jalahastin* zu sein.[2]

9) Zu der in 21, 3—22, 3 dargestellten Unterredung zwischen Vinatā und Aruṇa fehlt im MBh. ein Gegenstück.

10) In 23, 3 ff. werden nicht weniger als 23 Somawächter mit Namen aufgezählt[3], während im MBh. I, 1488 f. nur neun vorkommen, von denen fünf mit solchen des Sup. identisch zu sein scheinen.[4]

11) In 24, 2—3 werden zwei blitzähnliche Waffen beschrieben, die den *kuśī* des ŚBr. entsprechen, im MBh. aber fehlen.[5]

12) Zwischen 26, 1—2 und MBh. I, 1486 f. finden sich in Bezug auf die Gegenden, wohin sich die Götter begeben, bedeutende Verschiedenheiten.

13) In 26, 4—5 sättigt Garuḍa das den Soma umgebende Feuer mit Ghee, in MBh. I, 1492 ff. löscht er es mit Wasser.

14) In 28, 1 verwandelt sich die von Garuḍa losgelassene Feder in Pfauen, zweigesichtige Schlangen und Ichneumone — ein Zug des Brāhmaṇa, der in MBh. fehlt.

15) In 29, 1 ff. bringt Garuḍa selbst dem Indra den Soma zurück.

16) In 30, 5 f. erhält Garuḍa auf seine Bitte von Indra die

[1] Wohl das bekannte Opfer ihres Vaters Dakṣa.

[2] Vgl. oben p. 236 f.

[3] Vgl. oben p 257 ff.

[4] Dazu möglicherweise noch Praruja = Praliśa in Sup. 23, 3.

[5] Dort wohl durch das rotierende Messerrad in I, 1496 ff. ersetzt.

Schlangen sich als Nahrung zugesichert, was jedenfalls an der entsprechenden Stelle des MBh. nicht vorzukommen scheint.[1]

Zu beachten scheint mir zuerst, dass die aus dem Brāhmaṇa geholten Gleichsetzungen Kadrū = Erde, Vinatā = Himmel, Garuḍa = Metra (und Veden) sowie die alberne Auseinandersetzung über die Feder Garuḍa's im MBh. völlig fehlen. Während also der Suparṇādhyāya sich noch als pseudovedischer Text bewährt und hie und da jene theologischen Verballhornungen, womit die Brāhmaṇaverfasser alte Volkssagen 'verbessert' haben, auftischt, erzählt das MBh. die Sagen von Kadrū und Vinatā und von dem Somaraube in einer echteren, von derartigen Spekulationen fast überall unberührten Form. Natürlich finden sich auch hier Ungereimtheiten, die sich aber meistens als spätere Zusätze ziemlich leicht erkennbar machen. Durch den Einschub ursprünglich nicht hierher gehöriger Episoden[2] wird der Gang der Geschichte nicht wesentlich beeinträchtigt.

Was nun das gegenseitige Verhältnis beider Texte betrifft, so kann ja stillschweigend von der Voraussetzung ausgegangen werden, dass der Suparṇādhyāya bedeutend älter ist als das Sauparṇam des Mahābhārata.[3] *Dass der Suparṇādhyāya für die epische Darstellung die Hauptquelle gewesen ist,* sieht wohl jedermann ein, der sich der Mühe unterzieht, die beiden Texte mit einander genau zu vergleichen. Die Abweichungen des MBh. von dem Sup., die z. T. nicht unbedeutend sind, stellen es aber unzweifelhaft fest, *dass das Epos auch andere Quellen benutzt hat,* obwohl wir leider nicht wissen, welche und wie beschaffen jene waren. Wir mögen nur möglicherweise daran erinnern, dass Kauś. Br. XVIII, 4 von einem '*suparṇādhyāya*' in 103 Anuṣṭubhversen spricht[4], und dass es also ziemlich sicher neben dem uns vorliegenden Suparṇādhyāya andere derartige Texte gegeben hat, die vielleicht durch diesen verdrängt worden sind oder womöglich noch irgendwo in Handschriften vorhanden sein können.[5] Als

---

[1] Doch wird ja Garuḍa an mehreren Stellen als *pannagabhojana* u. s. w. bezeichnet (vgl. auch z. B. MBh. V, 3643 ff.).

[2] *Amṛtamanthana,* Sonne und Rāhu, Viśvāvasu und Supratīka und womöglich auch Vālakhilyas und Indra.

[3] Die entgegengesetzte Ansicht, die GRUBE p. XIV ausgesprochen hat, braucht ja hier nicht wiederlegt zu werden.

[4] Vgl. GRUBE p. XV.

[5] Nach GRUBE l. c.: 'enumerantur . . . in commentario Śānkhāyana-Śrauta-sūtri . . . . initia versuum centum trium Vedicorum, qui prorsus discrepant a

beachtenswert scheint mir besonders eine solche Abweichung wie diejenige, die in der veränderten Anordnung der Episoden von den Niṣāda's und von den beiden Riesentieren zu Tage tritt; es lag nämlich m. E. für den epischen Dichter kein ausreichender Grund vor, an der im Suparṇādhyāya befolgten Ordnung zu ändern, und er hätte es wohl auch kaum getan, wenn ihm nicht auch eine andere Quelle bekannt gewesen wäre, wo die Niṣādaepisode vor der anderen gestellt worden war. Ebenso scheint die eigentliche Sage vom Somaraube, wo sich zahlreiche, z. T. nicht unbedeutende Abweichungen vom Suparṇādhyāya bemerkbar machen, auch die Benutzung anderer Quellen zu erweisen.

Andrerseits scheint es mir aber auch kaum möglich zu verneinen, *dass der Suparṇādhyāya in seinem jetzigen Zustande von der Darstellung des Mahābhārata beeinflusst worden ist.* Zu beachten ist, dass die folgenden Verse des Suparṇādhyāya mit solchen des MBh. völlig oder sehr nahe übereinstimmen:

7, 2 mit I, 1282.
11, 5 » » 1318.
15, 4 » » 1406.
27, 6 » » 1514—1515.

Und das sind alles Verse, die für den Zusammenhang im Sup. irrelevant oder sogar störend sind; der Schluss liegt nahe, *dass sie durch Entlehnung oder Umarbeitung der entsprechenden Verse des MBh. in unseren Text hineingeraten sind.* Ferner gibt es in unserem Texte einzelne Züge — wie z. B. die Geschichte von Indra und den Vālakhilya's in 2, 3 ff. — die offenbar später eingeführt worden sind und für den Zusammenhang ohne Bedeutung sind oder ihn sogar stören, die aber im MBh. besser passend sind; auch hier liegt der Verdacht einer Entlehung von seiten des Redaktors unseres Textes — oder sogar eines Abschreibers — ziemlich nahe auf der Hand. Man beachte nur die eben erwähnte Geschichte der Vālakhilya's: diese kommt im MBh. erst in I, 1436 ff. vor und dort zwar auch als eingeschobene Episode; sie wird aber dort insofern berechtigt sein, weil sie die Ursache der Demütigung Indra's durch Garuḍa angeben soll. Im Suparṇādhyāya aber wird die ganze Geschichte in vier, z. T. nicht besonders wohl abgefassten Versen abgefertigt; diese Verse stehen gleich am Anfang des Textes, sind in Śloka abgefasst und werden zudem in dem

---

versibus Suparṇādhyāyi'. In welchem Verhältnisse sie zu dem MBh stehen, hat GRUBE leider nicht erwähnt. Vgl. auch SCHEFTELOWITZ Die Apokryphen des RV. p. 62.

ganzen folgenden Gedichte absolut nicht berücksichtigt, obwohl die Vālakhilya's noch an einer zweiten Stelle (13, 4) erwähnt werden; ja, nach 20, 4 zu urteilen scheint es mir sogar bedenklich, die Geschichte überhaupt mit Garuḍa's Geburt verknüpfen zu wollen. Hier haben wir es offenbar mit einem späteren Einschiebsel zu tun, und es liegt dann nahe, an das Mahābhārata als Quelle zu denken.

Ich glaube also folgendes über das gegenseitige Verhältnis des Suparṇādhyāya und des Sauparṇam des Mahābhārata feststellen zu können:

1. Die alten, echten Teile des Suparṇādhyāya bilden für das Sauparṇam des Mahābhārata die Hauptquelle, die stets in erster Hand benutzt worden ist.

2. Daneben hat aber das Mahābhārata andere, uns nicht vorliegende Quellen benutzt, die mit der Hauptquelle zusammengearbeitet worden sind.

3. Der uns vorliegende Text des Suparṇādhyāya ist an einzelnen Punkten durch das Mahābhārata beeinflusst worden.

Es erübrigt noch, ein paar Worte über das Fragment der Suparṇasage, das in Rām. III, 35, 27 ff. vorliegt und oben[1] angeführt worden ist, zu sagen; obwohl dem Umfang nach unbedeutend, gibt es einen vielleicht nicht ganz unwichtigen Beitrag zur Rekonstruktion der alten Sage. Ich rekapituliere in einigen Worten den Inhalt des Stücks: [Rāvaṇa kommt zur Gestade des Ozeans und erblickt dort] den Baum Subhadra, einen Riesenbaum, von Heiligen umgeben (oder: erfüllt). Dahin kam Garuḍa geflogen, Riesenelefanten und Schildkröte in seinen Krallen tragend, und zerbrach einen Ast des Baumes. Dort hielten sich auf die Vaikhānasa's, Vālakhilya's, Āja's[2] und Dhūmra's[3]; aus Mitleid mit ihnen nimmt Garuḍa den Ast mit, verzehrt die Ungeheuer und schlägt mit dem Aste die Niṣāda's tot, worüber er grosse Freude erfährt, nachdem er die Heiligen losgelassen hat. Danach zerreisst er die Eisengitter, zerbricht das Schatzhaus und raubt aus Indra's Palast den Soma.

---

[1] Vgl. p. 187 ff.

[2] Diese Heiligen sind mir sonst nicht bekannt; sie werden wohl als Nachkommen des *Aja,* des 'ungeborenen' Urwesens bezeichnet, kommen aber selbst in MBh. I, 7683 als *Ajāh* vor (*vaikhānasā vālakhilyā vānaprasthā marīcipāh | ajāś cāivāvimūdhāś ca tejogarbhās tapasvinaḥ* u. s. w.); vgl. auch XII, 774 f. (Hopkins Epic Mythology p. 35).

[3] Über diese suche ich anderswo vergebens nach Erleuchtung. Möglicherweise sind sie mit den an einigen Stellen des MBh. erwähnten *Dhūmapa* genannten Heiligen (Hopkins Epic Mythology pp. 34. 186) identisch.

HERTEL[1] behauptet nun, das Rāmāyaṇa setze eine andere Quelle als den Suparṇādhyāya voraus, hat uns aber die Gründe nicht mitgeteilt. Nur darin walte zwischen Rām. und Sup. Übereinstimmung, dass die Heiligen unter dem Baume auf dem Boden sitzen, nicht wie im MBh. vom Aste sich kasteiend herabhängen. Für den Sup. soll dies durch 14, 4—5 bewiesen werden; nun 14, 4 beweist absolut nichts, denn die Worte:

eṣā prācī garuḍa tāṃ śrayasva yasyāṃ vaikhānasā ṛṣayo vālakhilyāḥ |

sind eher für HERTEL sehr ungünstig, da man doch unzweifelhaft *yasyām* am ehesten mit 'auf welchem, in welchem', unmöglich aber mit 'unter welchem' übersetzen darf.[2] Bedenklicher scheinen ja immerhin die Worte: *haniṣyasi brāhmaṇān ye pṛthivyām* in 14, 5 b; es ist aber zu bedenken, dass sich doch die Heiligen sowohl unter wie auf dem Baume befinden können, und weiter, dass die Heiligen hier sonst als *ṛṣis,* nicht als Brahmanen bezeichnet werden. Entscheidend ist das ja lange nicht, es ist aber wohl möglich, dass hier etwas ganz anderes gemeint wird; Garuḍa wird überhaupt die menschlichen Wesen, die unten auf des Erde sind, durch das Fallen des hundertmeiligen Astes töten, wobei aber besonders die Brahmanen berücksichtigt werden; denn dadurch würde er sich gerade des Brahmanenmordes, wovon unser Text ja an mehreren Stellen spricht[3], schuldig machen. Beweiskraft hat also auch diese Stelle nicht; ganz irrelevant für die Entscheidung dieser Frage ist 13, 4, wo *yatra* nur mit 'wo', nicht aber mit 'unter dem'[4] wiedergegeben werden kann.

Aus dem Suparṇādhyāya lässt sich also absolut nicht beweisen, dass die Vālakhilya's sich *unter* dem Baume befinden, nicht *auf dem Aste,* wie es das Mahābhārata hat; davon, dass der Dichter im MBh. den Suparṇādhyāya hier missverstanden hat, kann vorläufig nicht die Rede sein. Auch das Rāmāyaṇa entscheidet hier nichts; denn die von HERTEL unterstrichenen Worte *munibhir vṛtam* in V. 27 und *tatra*[5] in V. 30 *beweisen absolut nichts.* Da

---

[1] WZKM. XXIII, 321 f.

[2] HERTEL hat durch die Korrektur *tāvat* > *śākhā* seine Übersetzung völlig verändert.

[3] Vgl. 11, 3—4 und besonders 16, 3 ff. (vgl. auch HERTEL l. c. p. 339 ff.).

[4] Vgl. HERTEL l. c. p. 308.

[5] Entspricht genau dem *yatra* in Sup. 13, 4.

also weder der Suparṇādhyāya noch das Rāmāyaṇa die Frage entscheiden können, nehme ich an, dass wir uns hier *an das Mahābhārata halten dürfen,* und dass also *in der ursprünglichen Version der Sage die Vālakhilya's u. a. am Aste des Baumes hängend ihre Kasteinungen ausübten.* Es liegt also hier m. E. keine besondere Übereinstimmung zwischen Suparṇadhyāya und Rāmāyaṇa vor, da vielmehr beide mit dem Mahābhārata stimmen und aus diesem Werke ihre Erklärung finden.

Ferner stimmt das Rāmāyaṇa mit dem Suparṇādhyāya in folgenden Punkten überein:

1) Neben den Vālakhilya's werden auch die Vaikhānasa's erwähnt.

2) Garuḍa verzehrt zuerst die beiden Ungeheuer und richtet *erst danach* die Niṣāda's zu Grunde, während ja im MBh. das entgegengesetzte Verhältnis waltet.

3) Nach der Ausrottung der Niṣāda's begibt er sich zum Somaraube.

Daneben zeigen sich aber einige kleinere Abweichungen vom Suparṇādhyāya, etwa die folgenden:

1) Der Baum heisst hier *Subhadra,* im Sup. und MBh. *Rauhiṇa.*

2) Garuḍa schlägt mit dem Aste die Niṣāda's tot, nachdem er die Heiligen losgelassen hat.[1]

3) Die in V. 35 gegebene Schilderung vom Somaraube weicht von dem des Sup. ab.

Diese Abweichungen scheinen mir aber nicht bedeutend; was zunächst die dritte betrifft, so ist die Schilderung im Rām. äusserst kurz, sodass wir kaum daraus irgendwelche Schlüsse ziehen können. Dass weiter Garuḍa mit dem Aste die Niṣāda's zermalmt, mag freie Erfindung des Dichters sein und braucht nicht notwendig eine andere Quelle vorauszusetzen. Denn es lag doch nahe bei der Hand, wenn Garuḍa mit dem Aste geflogen kommt, zu schildern, wie er ihn gerade über das Niṣāda-reich fallen liess und dadurch mit einem Hiebe das ganze Volk vernichtete. Was schliesslich den Namen *Subhadra* betrifft, so scheint mir diese Abweichung insoweit bedenklicher, als das andere Epos den alten Namen er-

[1] Dieser Ausdruck — wozu die varia lectio *mokṣayitvā vadhān munīn* bei Rāma — ist ein bischen zweideutig. M. E. bedeutet er einfach, dass Garuḍa zuerst die Vālakhilya's u. a. von Aste herabgesetzt hat; man könnte aber auch daran denken, dass der Dichter die Brahmanen des Niṣādavolkes unter *mahāmunīn* hat verstehen wollen — dies besonders, wenn wir die LA. des Rāma aufnehmen dürfen.

halten hat; allzu grosse Tragweite hat aber eine solche Einwendung nicht, und wir mögen wohl auch diesen Austausch auf die Rechnung Vālmīki's schreiben.[1]

Über das Verhältnis zwischen Rāmāyaṇa und Suparṇadhyāya glaube ich also behaupten zu dürfen, *dass der Suparṇādhyāya für den Abschnitt Rām. III, 35, 27—36 die Haupt- und womöglich die einzige Quelle gewesen ist. Benutzung einer anderen Vorlage von seiten des Vālmīki lässt sich jedenfalls m. E. nicht bestimmt erweisen.*

Wenn wir nun aus der Vergleichung der verschiedenen Quellen der Suparṇasage, die hier kurz mit einander zusammengestellt worden sind, die Haupsachen ausziehen wollen, so dürfen wir wohl eine ganz kurze Rekonstruktion der Urform der Sage versuchen. Diese würde wohl etwa folgendermassen lauten:

Zwei Töchter des Prajāpati Dakṣa, Kadrū und Vinatā[2], waren mit Kaśyapa (Tārkṣya) vermählt; bei einer grossen Opfersitzung der Götter[3] — wohl dem bekannten Opfer des Dakṣa — hatten sie einen Fehler begangen und wurden zur Strafe von den Opfern ausgeschlossen. Zudem verlor Kadrū ein Auge, da flohen sie erschrocken zu Tārkṣya. Vinatā übte nun Askese[4], um Söhne zu erhalten und erhielt demnach zwei Eier, Kadrū aber 1000.[5] Nach 500 Jahren krochen aus Kadrū's Eiern Schlangen hervor; über ihre eigene Unterlegenheit beschämt zerbrach Vinatā ein Ei, woraus dann ihr Sohn Aruṇa halbfertig hervorkam; infolgedessen flucht dieser seiner Mutter, dass sie Sklavin werden würde[6], fügte aber hinzu, dass ihr zweiter Sohn sie befreien würde. Aruṇa wurde dann Wagenlenker des Sonnengottes.

Einmal bekommen nun Kadrū und Vinatā das Ross Uccaiḥśravas am anderen Ufer des Meeres zu sehen. Kadrū fragt Vinatā, die ja Adleraugen hat, von welcher Farbe das Ross sei,

---

[1] *subhadra* soll auch = *nimba* 'Azadirachta indica' sein, was aber hier nicht zutrifft, da es sich nach den VV. 27 und 36 um einen *nyagrodha* handelt.

[2] Dass diese mit Erde und Himmel identisch waren, ist Brāhmaṇatheologie. Dass sie aber Schlangen- und Adlergestalt hatten, ist wohl alte ursprüngliche Sage (darüber im Kap. V).

[3] *devasattra* (Sup.).

[4] Sup. 20, 3.

[5] Warum dies geschehen ist scheint mir nicht klar. Nach dem MBh. einfach, weil ihr Kaśyapa einen Wunsch gewährte. Die Vālakhilyageschichte gehörte sicher nicht der alten Sage.

[6] Erst durch den Fluch des Aruṇa ist ja die Knechtschaft der Vinatā so zu sagen moralisch begründet.

und jene antwortet, es sei ganz und gar weiss. Dann meint Kadrū es habe einen schwarzen Schweif, der an einem nebenstehenden Pfahl hänge; sie wetten, indem sie ihre eigenen Personen als Einsatz aufstellen. Vinatā trägt dann Kadrū über das Meer, um das wahre Verhältnis zu erkundigen.[1]

Inzwischen befahl Kadrū ihren Söhnen sich in schwarze Haare zu verwandeln und sich an das Pferd zu hängen; einer (oder einige) unter ihnen leistet ihrem Befehl Folge. Als nun K. und V. dahinkommen, gewinnt K. durch ihren Betrug die Wette, und V. wird folglich ihre Sklavin. Sie muss infolgedessen K. und ihre Söhne (zu den Inseln des Ozeans) tragen.

Zu eben dieser Zeit — 500 Jahre nach der Geburt des Aruṇa — kommt Garuḍa aus dem Ei hervor und scheint sofort Riesengrösse erreicht zu haben. Seinen Bruder auf den Rücken tragend fliegt er dahin, wo seine Mutter sich befindet und soll ihr jetzt helfen, die Schlangen gegen die Sonne zu tragen. Er fliegt aber zu hoch und die Schlangen werden schlimm verbrannt. G. kehrt jetzt nach der Erde zurück, und K. bittet Indra um einen heftigen Regen, damit ihre Söhne sich erquicken mögen. Indra lässt regnen. Da es nun G. nicht gelungen ist, die Schlangen zu verderben, so befrägt seine Mutter (und nachher auch er selbst) die Schlangen[2] darüber, wie sie sich aus der Knechtschaft erlösen könne. Die Antwort lautet: 'durch das Herbeiholen des Soma, der sich im dritten Himmel, in Indra's Palast befindet'. G. unternimmt es jetzt den Soma zu holen, will aber zuerst Nahrung zu sich nehmen. V. weist ihm dann zwei Ungeheuer, einen Elefanten und eine Schildkröte (oder eher einen *jalahastin*), an, die sich bei einem gewissen Teiche befinden, und rät ihm, nach dem Baume Rauhiṇa zu fliegen, um dort seine Nahrung zu verzehren. G. packt die beiden Ungetüme und fliegt nach Rauhiṇa, zerbricht aber sofort den Ast, auf dem die Vālakhilya's und Vaikhānasa's ihre Askese üben. Um diese zu verschonen nimmt er den Ast mit, begegnet dann seinem Vater und wird von ihm angewiesen, die Heiligen niederzulassen und danach den Ast wegzuwerfen.

Dann verzehrt er die beiden Riesentiere, braucht aber noch mehr Nahrung und wird von Vinatā (oder Tārkṣya) angewiesen, die Bewohner des Niṣādareiches zu verzehren, aber die Brahmanen zu verschonen. Er fliegt dahin, frisst die Niṣāda's haufen-

[1] Vielleicht taten sie dies erst am folgenden Tage, wie es im MBh. dargestellt ist.

[2] Oder älter vll. die Kadrū.

weise, lässt aber einen Brahmanen sammt seiner Frau los. Dann macht er sich auf, um den Soma zu holen, begegnet auf dem Wege nochmals seinem Vater[1] und wird von ihm gesegnet.

[Im Himmel ereignen sich schrechliche Vorzeichen[2].] Indra berät sich darüber mit Bṛhaspati und erfährt, dass Garuḍa den Soma rauben wird. Die Götter rüsten sich. Garuḍa kommt geflogen und überwindet alle Hindernisse, zuerst den fusslosen Bogenschützen Kṛśānu oder Bhauvana, dann die verschiedenen Götter, Schlangen und Gandharven, die den Soma behüten. Er drängt zwei (blitzähnliche) Waffenvorrichtungen auseinander, löscht das ringsum den Soma lodernde Feuer und raubt den Soma. Dann schleudert Indra gegen ihn seinen Keil, der aber ohne ihn zu beschädigen zurückprallt. Er lässt, um dem Keil Verehrung zu erweisen, eine Feder fallen[3] und schliesst mit Indra Freundschaft. Dann zeigt er den Schlangen den Soma[4], bringt ihn aber dann sofort dem Indra zurück. Als Belohnung erhält er die Schlangen als Nahrung.

Damit wäre nun das eigentliche Thema dieser Abhandlung zu Ende gebracht. Ehe ich aber Schluss machen darf, muss *die Suparṇasage* näher untersucht werden, d. h. es muss ein Versuch gemacht werden, über die ursprüngliche Bedeutung der Mythen, aus denen sie zusammengeflochten worden ist, womöglich ins Reine zu kommen.

Erst nach Abschluss dieses letzten Kapitels gehe ich also dazu, eine kurze Zusammenfassung dessen, was meine Abhandlung Neues gegeben zu haben beansprucht, den Lesern vorzulegen.

---

[1] Die Niṣāda's wohnen dem MBh. gemäss auf einer Insel im Ozean, Kaśyapa aber auf dem Gandhamādana. Der Flug Garuḍa's geht wohl also nach Norden.

[2] Nur im MBh. erwähnt werden sie wohl aber auch vom Sup. vorausgesetzt.

[3] Ursprünglich schoss ihm der Bogenschütze jene Feder (oder eine Kralle) ab (RV. YV.).

[4] Ursprünglich bringt er ihn den Menschen, damit sie opfern können (RV.).

V.

Der Ursprung der Suparṇasagen.

Die Sagen, deren Entwicklung ich hier oben in den Kapp. II—IV durch gewisse Stufen der altindischen Literatur (Veda—Brāhmaṇa—Epos) verfolgt habe, bezeichne ich mangels einer passenderen Benennung als 'die Suparṇasagen'; eine derartige Bezeichnung lässt sich jedenfalls insoweit rechtfertigen, als ihre Hauptfigur durchgehend der vedische Suparṇa, der spätere Garuḍa ist, und somit wird sie wohl jedem Indologen von vornherein gut begreiflich sein. Der zentrale Teil jener Sagen bildet unzweifelhaft die Geschichte vom Somaraub, von dem somaholenden Adler, die in der berühmten Abhandlung ADALBERT KUHNS 'Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks' (Berlin 1859)[1] sehr eingehend behandelt worden ist. Man sollte glauben, es wäre über das heraus, was KUHN dort erörtert hat, wenig oder nichts hinzufügen; da aber KUHN seinerzeit den Suparṇādhyāya, der den Hauptgegenstand meiner Untersuchung bildet, nicht kannte, müssen doch hier gewisse Tatsachen einer erneuten Behandlung unterzogen werden. Die Untersuchungen KUHN's werden teilweise durch die Abhandlung JOHANSSON's 'Solfägeln i Indien' (Upsala 1910) ergänzt, auf die ich schon vorher verschiedene Male hingewiesen habe. JOHANSSON hat dort eine vollständige Übersetzung und Besprechung des Suparṇādhyāya gegeben; da sich aber seine Untersuchungen eigentlich auf einer weiteren Fläche als die meinigen bewegen, indem er die ursprüngliche Natur des Gottes Viṣṇu zu erörtern sucht, so kann ich freilich an manchen Stellen einfach auf die von ihm gewonnenen Resultate hinweisen, muss aber auch meinerseits hie und da weiter ausgreifen. Mit den Behandlungen des Suparṇādhyāya durch OLDENBERG[2] und HER-

[1] Zum zweiten Male in AD. KUHN Mytologische Studien herausgegeben von E. KUHN I, Gütersloh 1886, erschienen.

[2] ZDMG. XXXVII, 54 ff.

TEL[1], die nur den Text, nicht aber die mit ihm verknüpften Sagenstoffe betreffen, bin ich schon in den vorhergehenden Abschnitten fertig geworden.

Mit der Sage vom Somaraub, die jedenfalls den ältesten literarisch fixierten Teil der Suparṇasagen bildet, ist aber sehr früh die Sage von Kadrū und Vinatā und der Entstehung des Garuḍa — offenbar eine sehr alte Volkssage — verknüpft worden. Von rein äusserem Gesichtspunkt scheint es mir auch am besten, diese Sage vor derjenigen vom Somaraub zu behandeln; daran knüpfen sich nun ferner gewisse Untersuchungen über die in jener Sage auftretenden Personen, Kadrū, Vinatā, Kaśyapa, die Vālakhilya's u. s. w. und vor allem natürlich über Garuḍa selbst, Untersuchungen, die leider wenig erschöpfend sein können. Dann erst kommt die Reihe an die Sage vom Somaraub. Endlich möchte ich noch einige Worte über die im Mahābhārata in die Suparṇasage ganz los eingefügte Sage vom *samudramanthana,* von der Quirlung des Ozeans, die m. W. seit KUHN[2] eigentlich nicht berücksichtigt worden ist, trotzdem aber wohl einer erneuten Behandlung verdient sein mag, hinzufügen.

Die in diesem Abschnitte zu behandelnden Gegenstände verteilen sich also auf die folgenden Unterabteilungen:

1. Die Sage von Kadrū and Vinatā.
2. Die Sage vom Somaraub.
3. Die Sage von der Quirlung des Ozeans.

---

1. Wenn man die Sage von *Kadrū und Vinatā*[3], wie sie uns in der Überlieferung entgegentritt, von aller theologischen und ritualistischen Deutelei befreit, betrachtet, so stellt sich der Inhalt etwa als der folgende heraus:

Der Prajāpati Dakṣa hatte u. a. zwei Töchter[4], Kadrū und Vinatā, die er dem Prajāpati Kaśyapa zu Gattinnen gegeben hatte.

[1] WZKM. XXIII, 273 ff.

[2] Heraubkunft p. 247 ff.

[3] Diese Sage findet sich ausser an den oben aus der altindischen Literatur angeführten Stellen u. a. auch bei ALBERUNI transl. by SACHAU I, 252 f.; TAWNEY KSS. I, 182; CROOKE Pop. Religion of N. India II, 127. In der europäischen Literatur ist die Sage jedenfalls seit ABR. ROGER bekannt (vgl. Open-deure tot het verborgen heydendom ed. CALAND (1915) p. 100 ff.).

[4] Über die Töchter der Dakṣa vgl. z. B. HOPKINS Epic Mythology pp. 90. 152. 159. 189 f. Das weitere unten.

[Nach Sup. 2, 2 scheint dies vielleicht erst nach der Zerstörung von Dakṣa's Opfer[1] durch Śiva, wobei der Kadrū ein Auge ausgerissen wurde — ein Zug der Sage der in keiner mir bekannten Überlieferung sonst erwähnt wird[2] — geschehen zu sein.] Kaśyapa bewilligt seinen Frauen die Erfüllung eines Wunsches, und als Ergebnis desselben gebiert Kadrū tausend, Vinatā aber nur zwei[3] Eier. Aus den Eiern der Kadrū kriechen nach 500 Jahren Schlangen hervor, worauf Vinatā in Verzweiflung ihr eines Ei zerbricht, woraus dann der nur halbfertige Aruṇa, der Wagenlenker der Sonne, hervorkommt. Er flucht seiner Mutter [dass sie in Sklaverei geraten werde].

Einmal befinden sich die beiden Schwestern am Gestade des Meeres und erblicken dabei auf der anderen Seite ein weisses Ross (Uccaiḥśravas). Jetzt wetten sie mit einander über die Farbe des Rosses, indem Vinatā behauptet, es sei ganz weiss, Kadrū aber, es habe einen schwarzen Schweif; Einsatz der Wette ist der Verlust der Freiheit der unterliegenden Partei. Nachtsüber beredet nun Kadrū einen ihrer Söhne, die Schlange Karkoṭaka[4], sich in schwarze Haare zu verwandeln und sich an den Schweif des Uccaiḥśravas zu hängen. Durch diese List gewinnt Kadrū am folgenden Tage[5] die Wette, und Vinatā gerät folglich bei ihr in Sklaverei. Ihre Arbeit besteht darin, Kadrū und ihre Söhne nach den Inseln des Ozeans zu tragen.

Gerade zu dieser Zeit kommt Garuḍa aus dem Ei hervor[6] und fliegt sofort, seinen Bruder Aruṇa auf dem Rücken tragend, noch der Stelle, wo sich seine Mutter befindet. Von ihr und Kadrū aufgefordert übernimmt er es, die Schlangen nach einem anderen Ort zu tragen, fliegt aber dabei so hoch auf, dass die Schlangen von den Strahlen der Sonne übel beschädigt werden; so muss er sie wieder nach der Erde herunterführen. Auf Bitte

---

[1] Darüber vgl. u. a. FAUSBØLL Indian Myth. p. 163 f.

[2] Wenn Vinatā in Sup. 5, 4 die Kadrū verächtlich als *kāṇā* bezeichnet, in 6, 2 als *kāṇe +pratighṛṣṭadarśane* (vgl. oben p. 218) anredet, so mag daran erinnert werden, dass einäugige Personen wohl allgemein als ominös betrachtet werden; über diesen Glauben in Indien vgl. CROOKE Pop. Religion of N. India I, 77; II, 51. Über einäugige 'Scapegoats' in Persien berichtet nach älteren Quellen FRAZER The Golden Bough[3] VI, 402 f.

[3] Nach Sup. 3, 1 freilich drei.

[4] Über diesen vgl. CROOKE Pop. Religion of N. India I, 42.

[5] So nach dem MBh.

[6] So ihm MBh. und offenbar auch im Sup., wenn wir von der späteren Zusätzen des Textes abzehen.

der Kadrū lässt Indra heftigen Regen fallen zur Erquickung der Schlangen. Jene geben jetzt der Vinatā und dem Garuḍa zu wissen, das nur die Herabholung des Soma aus dem dritten Himmel, damit sich die Schlangen daran laben und die Unsterblichkeit erlangen können, sie aus der Sklaverei befreien werde. Damit schliesst nun offenbar die Sage von Kadrū und Vinatā, der Suparṇasagen erster Hauptteil, ab.[1]

Durch die Forderung der Schlangen, den Soma zu erlangen, wird nun die eigentliche Sage von Kadrū und Vinatā in ganz geschichter Weise mit der Sage vom Somaraub zusammengelenkt; diese Sage wiederum schildert die grosse Heldentat des Suparṇa-Garuḍa, des Sohnes der Vinatā. Es ist aber kaum zu bezweifeln, dass diese Sage ursprünglich nicht in Zusammenhang mit der Episode von Kadrū und Vinatā gestanden hat; sehen wir sie doch im Rigveda (IV, 26—27) ohne jede Spur dieser Episode dastehen.[2] Nun bildet in der Sage von Kadrū und Vinatā *den eigentlichen Hauptteil unzweifelhaft die Geschichte von der Wette;* alles Übrige ist Beiwerk. Zu beachten ist ferner, was ich bis jetzt absichtlich bei Seite gelassen habe, dass Kadrū und Vinatā, die beiden streitenden Personen, in der alten, ursprünglichen Form der Sage gar nicht als Menschen gedacht sind; sie sind vielmehr Tiere, und zwar ist Kadrū eine Schlange, Vinatā dagegen ein Adlerweibchen.[3] Nicht nur wird dies an der angeführten Stelle des Suparṇādhyāya ausdrücklich gesagt, sondern wir wissen auch, dass die Söhne der Kadrū Schlangen sind, die ganz naturgemäss aus Eiern ausgebrütet worden sind, Garuḍa aber, der Sohn der Vinatā, als riesenhafter Adler gedacht wird, der offenbar mit dem somaholenden Adler des Rigveda identisch ist. Was den älteren Sohn, Aruṇa, betrifft, so kenne ich keine Stelle der Literatur, wo ihm Vogelnatur ausdrücklich bezeugt wird[4], doch scheint es bedeutungsvoll, dass er als Wagenlenker der Sonne, die ja öfters als geflügelt gedacht wird, auftritt. Übrigens ist dies im grossen und ganzen Nebensache, da Aruṇa in unserer Sage keine Haupt-

---

[1] Diese Sage umfasst also Sup. 2—12.

[2] Wir dürfen nicht vergessen, dass der Rigveda unwidersprechlich das älteste Dokument indischen Geistes ist, aber auch nicht, dass der Rigveda durch und durch ein so zu sagen 'hochpriesterlicher' Text ist, und dass dort eigentliche Volkssagen nur in äusserst begrenztem Umfang Platz gefunden haben.

[3] Sup. 2, 1; auf ihre Gleichsetzung mit Himmel und Erde komme ich unten zurück.

[4] Auch in den mir bekannten bildlichen Darstellungen ist er immer in menschlicher Gestalt dargestellt.

rolle spielt, und es sogar fraglich sein mag, ob er von Anfang an wirklich mit derselben in Verbindung gestanden hat.

Dadurch, dass wir also wissen, dass es sich hier eigentlich um Tiere —denen freilich menschliche Gedanken und Reden, aber tierische Gestalten zukommen — handelt, wird die Sage auf einen wesentlich anderen Plan gerückt. Was uns hier vorliegt, ist einfach *eine völkliche Tiersage,* m. W. *vielleicht die älteste, literarisch fixierte Tiersage der Inder und somit wohl der ganzen Welt.* Ihr Inhalt ist, wenn sie als Tiersage aufgefasst wird, also eigentlich der folgende: eine Schlange, wohl die Urmutter der Schlangen[1], und ein Adlerweibchen, Urmutter des Adlergeschlechts, wetten mit einander über die Farbe eines im fernen weidenden Rosses, indem sie als Einsatz die persönliche Freiheit aufstellen. Die Wette gilt also eigentlich, *wer von ihnen die grösste Sehschärfe besitze.*[2] Durch Anwendung einer gemeinen List gelingt es der Schlange die Wette zu gewinnen und somit die Mutter der Adler in ihre Gewalt zu bringen. Später gelingt es aber letzterer mit Hülfe ihres Sohnes sich ihrer Gegnerin zu entledigen.

Diese alte und einfache Volkssage ist typisch; sie gehört in ein grosses Schema von Sagen, die durch DÄHNHARDT[3] in einem Zusammenhang behandelt worden sind, unn als deren Überschrift man nicht unpassend *'die wettenden Tiere'* gesetzt hat. An der früheren Stelle hat DÄHNHARDT eine Anzahl Sagen verschiedener Völker zusammengestellt, die zum grössten Teil nur dadurch in Zusammenhang mit einander stehen, dass sie gerade von Wetten der Tiere handeln; in gewissen dieser Sagen besteht aber der charakteristische Zug darin, dass gerade das Tier, das durch Gestalt, Kraft oder sowas dem anderen entschieden unterlegen ist, durch Anwendung irgendwelcher List seinen Gegner besiegt. So in der l. c. III, 142 f. angeführten Sage aus Sumatra vom Bären und Gumpokkäfer[4], wo letzterer den Bären verleitet, einen Abhang hinunterzurollen, und jener sich so totschlägt; so ferner in den l. c. p. 143 f. angeführten Geschichten aus Finnland, Ehst-

[1] Die Sagen der Naturvölker sprechen bekanntlich nicht selten von derartigen 'Urmüttern' oder 'Urvätern' eines Tiergeschlechts; auch den Indern ist sowas nicht fremd.

[2] Vgl. das *sauparṇam cakṣuh* in Sup. 2, 5 u. a.

[3] Natursagen III, 141 ff.; IV, 46 ff.

[4] Globus XIV, 32

land und Polen[1], wo die Ameise den Raben (oder den Bären[2]) besiegt; so auch in einer an anderer Stelle[3] angeführten finnischen Sage vom Hasen und Wolfe. Nicht wesensverschieden sind eigentlich die bei manchen Völkern ganz beliebten Sagen von den Wetten zwischen Menschen und dem Teufel, wo letzterer immer in irgendwelcher Weise geprellt wird; eine Variante auf orientalischem Boden liegt z. B. auch in der aus der Einleitung der '1001 Nacht' wohlbekannten Sage von dem Fischer und dem Djinn in der Flasche vor. Doch ich brauche dieses Thema hier nicht weiter zu verfolgen, kann es auch nicht tun; es ist jedem Folkloristen geläufig.

Das klassische Beispiel dieser Wettgeschichten liegt aber in der äsopischen Fabel von dem Wettlauf zwischen dem Hasen und der Schildkröte[4] vor, dessen verschiedene Formen, sowie die damit zusammengehörenden Sagen verschiedener Völker DÄHNHARDT l. c. IV, 46—97 zusammengestellt hat. Die äsopische Form der Sage ist ja diejenige, dass der Hase sich im Vertrauen auf seine grössere Schnelligkeit auf dem Wege schlafen legt, wodurch dann die Schildkröte, die unaufhörlich läuft, den Sieg gewinnt. Dies ist der 'Sieg der Beharrlichkeit über die Nachlässigkeit'[5] (ὅτι πολλάκις φύσιν ἀμελοῦσαν πόνος ἐνίκησεν). In dieser Form hat die griechische Fabel ihren Eingang in die Weltliteratur gefunden, wo wir sie von den προγυμνασμάτων παραδείγματα des Libanios[6] bis zu den Fabeln LAFONTAINE's und den Märchen GRIMM's wiederfinden.

Dies ist aber die *literarische* Form der alten Sage; in der mündlichen Überlieferung der Natur- und anderen Völker finden wir sie etwas anders gestaltet; nicht durch zähe Energie, die durch die Nachlässigkeit des Gegners unterstützt wird, sondern durch List gewinnt das langsame Tier in dem unebenen Streit. Hören wir zuerst, was DÄHNHARDT[7] darüber zu sagen hat: 'Nun liegt offenbar in der Beharrlichkeit der äsopischen Schildkröte

[1] In Polen liegt wohl Entlehnung aus ehstnischem Gebiet vor; dafür dass die Sage aus dem fernen Osten stammen soll, liegt kein Beweis vor. Denn die von DÄHNHARDT referierte Angabe bei A. DE GUBERNATIS Die Tiere in der indog. Myth.[2] p. 375 hat m. W. in der indischen Überlieferung keine Stütze.

[2] So in der zweiten Variante aus Finnland.

[3] l. c. III, 23.

[4] Fabulæ Aesopicæ rec. C. HALM, Nr. 420. 420 b.

[5] DÄHNHARDT l. c. p. 46.

[6] l. c. p. 47.

[7] l. c. p. 48.

auch ein gut Teil praktischer Klugheit. Sie baut auf den Leichtsinn des Hasen, zum mindesten auf seine allbekannte Gewohnheit, oft stillzusitzen; sie weiss, was man mit Ausdauer erreichen kann, und wie oft andererseits durch Unbeständigkeit aller Erfolg verloren wird. In dem Verhalten des Hasen liegt ein gut Teil Hochmut. Er baut auf seine natürlichen Gaben und hat es nicht nötig, sie durch eigne Arbeit zur Geltung zu bringen, zum Erfolge zu führen . . . . Wenn man nun jene beiden Charakterzüge, die Klugheit des langsamen Tleres und den Hochmut des schnellen, in hellere Beleuchtung rücken wollte, so ergab sich die Einführung eines neuen Motivs. *An die Stelle der Beharrlichkeit der Schildkröte trat die List, und die List siegte über den Hochmut.* Die so überarbeitete Form der äsopischen Fabel hat sich als Volksmärchen die Welt erobert'.

Die Worte DÄHNHARDT's sehen beim ersten Anblick ganz wohlbedacht aus und scheinen uns einen völlig logischen Entwicklungsgang vor Augen zu stellen; sie enthalten nur den Fehler, dass sie die Verhältnisse völlig auf den Kopf stellen. Sie setzen voraus, nicht nur dass die äsopische, literarische Fabel die gemeinsame Urquelle der im folgenden angeführten, aus vier[1] Kontinenten stammenden Volkssagen sei, sondern auch dass sich das Motiv der von dem langsamen Tiere gebrauchten List in logischer Weise aus der Beharrlichkeit desselben und der Beobachtung der Nachlässigkeit und des Hochmuts des Gegners entwickelt habe. Aber — Volkssagen sind nicht logisch. Wir haben schon gesehen, dass in der Sage von Kadrū und Vinatā offenbar das älteste uns erhaltene Beispiel einer Fabel von wettenden Tieren vorliegt, *und gerade dort spielt die von der Schlange gegen den Adler verwendete List die entscheidende Rolle.* Man mag mir hier vorhalten: gerade dies Beispiel ist ja eine 'literarische' Fabel — ich antworte: nein, denn zu der Zeit, wo jene Sage in die Texte des Yajurveda aufgenommen wurde, gab es in Indien noch keine literarische Tierfabel, sie ist die Erfindung einer viel späteren Zeit. Vielmehr verhält es sich doch so, dass gerade die afrikanischen, asiatischen, europäischen and amerikanischen[2] Volkssagen, die sich bei DÄHNHARDT in Hülle und Fülle vorfinden,

---

[1] Aus Australien finden sich, soviel ich sehe bei DÄHNHARDT, keine Belege angeführt. Aber von den Fidschi-Inseln liegt die Sage vom Kranich und Taschenkrebs (DÄHNHARDT l. c. p. 64) vor.

[2] D. h. im letzten Grunde auch afrikanische, denn sie sind ja durch die Neger nach Amerika gebracht worden, vgl. DÄHNHARDT l. c. p. 54.

aus der Urquelle stammen — wo diese auch zu suchen sein mag, wenn wir überhaupt an eine gemeinsame Quelle denken dürfen — aus der auch Äsop den Stoff seiner Fabel schuf. Bedenken wir nun ferner, dass Äsop — oder wer nun immer der Fabeldichter war — nicht nur Fabelverfasser, sondern auch Moralist war, der das Treiben der Menschen in tierischem Gewande seiner Mitwelt vorstellte[1], so wird bei ihm die teilweise Umwandlung des alten Stoffes viel leichter verständlich, als wenn wir mit DÄHNHARDT den entgegengesetzten Weg zu ihrem Verständnis gehen wollen. Äsop wollte hier gerade die Lehre predigen 'ὅτι πολλάκις φύσιν ἀμελοῦσαν πόνος ἐνίκησεν', und demnach gestaltete er auch die ihm als passender Stoff erscheinende alte Volkssage.

Ich halte also daran fest, dass gerade das Motiv der List, wodurch der schwachere Wettkämpfer seinen Gegner besiegt, von Anfang an den Sagen von den 'wettenden Tieren' charakteristisch gewesen ist. In dieser Beziehung ist die Sage von Kadrū und Vinatā völlig typisch; denn da es sich hier darum handelt, *welcher der beiden Gegner die grössere Sehschärfe besitze*, so ist es ja ganz offenbar, dass von Natur aus der Vinatā, dem Adlerweibchen, vor der Schlange Kadrū der Vorrang gebührt. Nur durch die Verwendung einer sehr frevelhaften List gelingt es letzterer ihre Gegnerin zu besiegen; und auch hier zeigt sich eine — wenn auch in Einzelheiten fernliegende — Ähnlichkeit dieser Sage mit den bei DÄHNHARDT gesammelten Belegen. Wie nämlich dort fast immer die Schildkröte den Hasen — oder was für Tiere da sonst noch als auftretend dargestellt werden — nur durch Hülfe seiner Verwandten überlisten kann, so gelingt es der Kadrū nur durch Hülfe ihres Sohnes Karkoṭaka ihre faule List ins Werk zu setzen. Wenn auch geringfügig — ein Parallelismus ist jedenfalls auch an diesem Punkte da. Diese, wie ich schon gesagt habe, offenbar älteste uns bekannte Sage von wettenden Tieren bildet also, nachdem was wir durch Vergleichung mit sonst vorliegendem Material schliessen können, für diese Gattung von Sagen, etwa 'Tierwettensagen', gerade ein Musterbeispiel, wie es ja auch in Indien, dem grossen Musterlande der Sagen, kaum anders zu erwarten war.

Es ist nun eigentümlich zu beobachten, dass sich in Indien, wo m. W. die Fabel vom Hasen und der Schildkröte noch nicht aufgefunden worden ist, eine Sage vorliegt, die von einem Wettlauf zwischen Adler und Schildkröte handelt, wo natürlich der

---

[1] Vgl. das Pañcatantra u. s. w.

Adler verliert. *Und der Adler ist kein anderer als Garuḍa.* Die Sage ist offenbar noch nicht in einem sanskritischen Original aufgefunden worden, wir kennen sie aber aus zwei verschiedenen Werken aus der Literatur Hinterindiens, die ihrerseits nichts anderes sind als Versionen des indischen Pañcatantra.

In dem aus Lao stammenden und von dem französischen Arzte J. BRENGUES († 1906) aufgefundenen Werke *Mulla-Tantai,* von dem geweisse Teile von FINOT und HERTEL[1] publiziert worden sind, lautet nämlich die 14. Geschichte[2] folgendermassen:

'Il en sera de cet éléphant comme du Phaya Khut[3], qui un jour, volant dans les airs et doué d'une force prodigieuse, vit une tortue et dit: 'Je vais la manger'. La tortue l'entendit et lui dit: 'Vous, grand maître, qui avez de l'esprit et de l'intelligence à revendre, vous pouvez certes me manger à l'instant, mais voulez-vous que nous fassions une course? Si je ne gagne pas, en vérité vous pourrez me manger'. En lui-même le Phaya Khut se dit: 'Mais quelle est donc la force de cette tortue [pour qu'elle ose se mesurer avec moi]?' Et ayant ainsi pensé, le Phaya Khut dit: 'Tortue, parlez-vous sérieusement ou voulez-vous rire? Vous voulez donc lutter?' — 'Il est vrai que mes forces sont faibles, mai je tenterai la lutte; laissez-moi me préparer et me laver la tête: dans deux ou trois jours je pourrai courir'. — 'Comme et quand il vous plaira', répliqua le Phaya, et ils fixèrent un jour.[4] La tortue va alors chercher toute la gent tortue; elle les réunit, puis elle les place, les disposant le long du bord de la mer et leur dit de n'avoir aucune peur. Lorsque le jour fixé fut arrivé, le Phaya Khut dit: 'Es-tu toujours disposée à courir et à lutter avec moi?' — 'Plus que jamais', répondit la tortue. — 'Alors, quand vous voudrez', dit le Phaya Khut, et il vole de toutes ses forces et se fatigue; près d'arriver au but, il appelle la tortue: 'Eh, tortue, où êtez-vous?' — 'Ku! ici', répond en avant une tortue; et chaque fois qu'il appelle, le Phaya entend une tortue lui répondre 'Ku!' Il vole plus vite et meurt'.

Die zweite, der vorhergehenden im grossen und ganzen ziemlich ähnliche Version der Sage liegt in dem Siamesischen *Nanduka-*

---

[1] J. A. 1909: 2, p. 357 ff.

[2] ibid. p. 393 f.

[3] = Garuḍa; *Phaya* bedeutet 'Prinz, Fürst'.

[4] Es scheint, als ob hier eine Verkürzung vorläge; darüber wird aber nichts angegeben.

pakkaranam[1] vor; sie wird hier aus der Übersetzung bei BASTIAN, die DÄHNHARDT[2] wiedergegeben hat, mitgeteilt:

'Es geschah einst, dass Phaya Khruth nach den Wasserschlangen aussah, um sich zu nähren, aber er konnte nicht hinlänglich von ihnen finden. Als er deshalb zu einem See kommend eine Schildkröte darin erblickte, dachte er dieselbe zu essen. Die Schildkröte aber rief: 'Ehe du mich frissest, lass uns einen Wettlauf zusammen anstellen', und Phaya Khruth, der es zufrieden war, erhob sich stolz in die Lüfte. Die Schildkröte aber rief alle ihre Verwandten und Bekannten zusammen, die ganze Menge der Schildkröten, und stellte sie in Reihen von 100, von 1000, von 10000, von 100000, von 1000000 und von 10000000 auf, den ganzen Raum ausfüllend. Khruth schoss oben in der Luft umher mit der ganzen Kraft seines Flügelschlages, und die Schildkröte rief ihm zu: 'Wohl, lass uns beginnen. Ich lade Eure Hoheit ein, am Himmel entlang zu fliegen; was mich betrifft, so werde ich im Wasser marschieren. Wir wollen sehen, wer zuerst ankommen wird. Wenn ich verliere, gebe ich mich zur Beute'. Khruth flog vorwärts mit aller seiner Schnelle, und dann anhaltend rief er nach der Schildkröte; aber von allen Seiten, wohin er auch immer flog, antwortete die Schildkröte und rief ihm schon von ferne zu. Da flog Khruth aufs neue, so rasch als es ihm möglich war, aber in jedem Punkt war die Schildkröte vor ihm. Da flog Khruth und flog bis nach dem grossen Waldgebirge, dem heiligen Himaphan. Zuletzt sagte Kkruth: 'Höre, o Schildkröte! Du verstehst in der Tat ziemlich rasch zu marschieren', und den Wettlauf aufgebend setzte er sich zum Ausruhen auf den Rathit-Baum[3], seine Residenz'.

Obwohl das indische Original dieser Geschichte sonderbarerweise noch nicht aufgefunden worden ist[4], zeigt es sich ganz deutlich, dass die Sage aus indischer Quelle stammt. Ich habe sie hier angeführt, nicht weil auch der geringste Grund vorliegt anzunehmen, dass sie mit der hier behandelten Sage von Kadrū

---

[1] So nach *Nanduka (Nanthuk)*, dem Stier in der Einleitung des Pañc., genannt. Über dieses Werk vgl. BASTIAN Geograph. u. ethnograph. Bilder, Jena 1873, p. 270 ff.; Or. u. Occ. III, 497; FINOT JA. 1909: 2, p. 358; HERTEL Das Pañcatantra p. 338 ff.

[2] l. c. p. 63.

[3] Offenbar mit dem Rauhina des Suparṇādhyāya identisch.

[4] Vgl. HERTEL JA. 1909: 2, p. 404; H. verweist auf BEZEMER Volksdichtung aus Indonesien, Haag 1904, p. 20 (mir leider nicht zugänglich) sowie GRIMM Kinder- und Hausmärchen[2] Nr. 187 (Hase und Igel).

und Vinatā in direktem Zusammenhang steht, sondern nur weil sie ein Beispiel einer Tierwettensage darbietet, worin gerade Garuḍa als die geprellte Person auftritt, gleichwie viel früher seine Mutter Vinatā der List ihrer schwacheren Gegnerin unterlag.

Mittelbar aus indischer Quelle stammt wohl auch die von DÄHNHARDT[1] angeführte Parallele aus dem Sagenschatz der Fidschi-Insulaner, wo anstatt Adler und Schildkröte vielmehr Kranich und Taschenkrebs auftreten. Der Schluss ist dem der Geschichte im Mulla-Tantai ähnlich: der Kranich füllt erschöpft herunter und ertrinkt in der See. Durch maliische Vermittlung — Mittelglieder sind mir nicht bekannt, werden sich wohl aber sicher finden — ist wohl die Sage aus Hinterindien nach den fernliegenden Fidschi-Inseln gewandert.

Nach DÄHNHARDT[2] soll nun die Geschichte von Adler und Schildkröte schon im 5. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland bekannt gewesen sein. Diogenes Laërtius II, 133 zitiert nämlich aus dem Satyrspiel Omphale des Dichters Archaios, eines Zeitgenossen des Sophokles, den Vers:

ἡλίσκετ᾽ ἄρα καὶ πρὸς ἀσθενῶν ταχὺς
καὶ πρὸς χελώνης αἰετὸς βραχεῖ χρόνῳ.

Die Tatsache ist von hohem Interesse, wie man sie aber deuten soll, scheint mir ein bisschen zweifelhaft. Dass eine Sage aus Indien schon zu jener Zeit nach Griechenland gekommen wäre, ist an und für sich nicht unannehmbar, da die Griechen offenbar schon vor der Zeit des Hekataios und Skylax von Karyanda jedenfalls mittelbar Beziehungen zu Indien unterhalten hatten.[3] Da sich aber diese Geschichte in indischen Quellen erst spät nachweisen lässt, darf man sowas kaum mit Zuversicht behaupten. Dass die Sage den entgegengesetzten Weg gegangen wäre, glaube ich einfach nicht, u. a. weil ja in der uns bekannten indischen Version nicht einfach ein Adler, sondern Garuḍa die Hauptperson ist. Somit wird es wohl am ehesten der Fall sein, dass die Griechen und die Inder von einander unabhängig statt des Hasen, eines der schnellsten Vierbeiner, den Adler (oder den Garuḍa), einen sehr schnellfliegenden Vogel, als Gegner der trägen Schildkröte in die Fabel eingesetzt haben.

---

[1] l. c. p. 64. Aus The Orientalist I, 88 geholt.

[2] l. c. p. 89 f.

[3] Vgl. zuletzt RAWLINSON Intercourse between India and the Western World, Cambridge 1916, p. 18 ff.

Die Sage von Kadrū und Vinatā ist also m. E. die älteste uns vorliegende Tierfabel der Inder, die zudem Punkt für Punkt zu dem aus zahlreichen Belegen uns bekanntem Schema der Tierwettensagen stimmt. Zunächst müssen dann die in jener Sage auftretenden Personen, Dakṣa und seine Töchter, Kaśyapa und vor allem Garuḍa etwas näher gemustert werden; dazu kommt dann auch die mit unserer Sage in der indischen Überlieferung verknüpfte Geschichte der Vālakhilya's, die ursprünglich natürlich nichts damit zu tun hatte. Jene daumengrossen Heiligen, mit denen Garuḍa später bei den Vorbereitungen zum Somaraub in Berührung tritt, gehören leider zu den dunkelsten Gestalten der indischen Mythologie, und ich getraue mir gar nicht mit ihrer rätselhaften Natur ins Reine kommen zu können. Das wenige vorliegende Material soll aber soweit möglich gesammelt und geprüft werden.

Über *Dakṣa* halte ich es für besser, an dieser Stelle nichts zu sagen, da ich in der letzten Abteilung dieses Abschnittes, bei der Behandlung der Sage von der Quirlung des Meeres, auf ihn zurückkommen muss. Nur so viel mag hier hervorgehoben werden, dass ich in Bezug auf Dakṣa keinen Anhaltspunkt finden kann dafür, dass er jemals in Tiergestalt, etwa als kosmogonisches Tier aufgefasst worden sei.[1] Demnach ist wohl auch die Verbindung Dakṣa's mit *Kadrū* und *Vinatā,* den Urmüttern des Schlangen- und des Adlergeschlechts, die offenbar Gestalten uralter Naturmythen sind, vielleicht sekundär; als man dazu kam, Dakṣa als eine Art Urvater, ich möchte wohl sagen als ein kosmogonisches Prinzip, aufzufassen — und das ist offenbar schon sehr früh geschehen[2] — und zudem die Schlange Kadrū als Personifikation der Göttin Aditi, der Erde, die adlergestaltige Vinatā wiederum als Repräsentantin des Himmels auffasste, da wurden auch diese beiden ganz natürlich und folgerichtig als Töchter des Urallvaters, des Prajāpati Dakṣa der epischen Mythologie dargestellt. Von Anfang an gehören aber diese weiblichen Gestalten einer uralten Naturmythologie an, in der für Wesen jener Art, wie wir sie in der Gestalt des Dakṣa vorfinden, noch kein Platz da war.

Über *Kadrū* ist eigentlich nichts zu sagen; in den Sagen tritt

---

[1] Die Identifikation Garuḍa = Dakṣa an einer Stelle des MBh. (I, 1244 f.) wird von HOPKINS Epic Mythology p. 21 besprochen. Über eventuelle ältere Tiergestalt des Dakṣa vgl. jedoch das unten auf p. 391 f. entwickelte.

[2] Vgl. unten p. 390 ff.

sie m. W. ausserhalb des hier behandelten Sagenkreises nicht auf. Ihre Natur als Schlange steht nicht nur durch das ausdrückliche Zeugnis des Sup. 2, 1, sondern auch dadurch, dass aus ihren Eiern das Schlangengeschlecht entsteht, fest.[1] Schon in den Yajurvedatexten wird sie mit der Erde (Aditi)[2] gleichgesetzt, was offenbar darin seinen Grund hat, dass die Schlange als das typische Erdentier eine passende Personifikation dieses Elementes abgab, was ja aus manchen Gebieten genugsam bekannt ist und nicht weiter erörtert zu werden braucht.[3] Die Abkömmlinge der Kadrū sind die Schlangen, die sich in eine Menge verschiedener Geschlechter und Unterabteilungen spalten und ja überhaupt seit jeher einen sehr breiten Raum in dem Geistesleben und der Literatur der Inder einnehmen. Eine Untersuchung über diese Verhältnisse würde eine eigene Abhandlung in Anspruch nehmen und ist für das hier verfolgte Thema nicht von entscheidender Bedeutung.

Die (Schwester und) Gegnerin der Kadrū ist *Vinatā,* auch *Śuñgā* oder einfach *Suparṇī* genannt; sie tritt in Adlergestalt auf[4] und ist die Urmutter der Adler, die Mutter des Garuḍa, des Königs des ganzen Reiches der Luftbewohner. Diese ihre Natur ist ganz klar und braucht keiner näheren Untersuchung. Daneben wird aber schon sehr früh[5] Vinatā mit *Vāk* gleichgesetzt[6], und offenbar als Folge davon die Metra *(chandāṃsi)* als ihre Kinder dargestellt, unter denen die Gāyatrī[7] mit dem somaholenden Adler, dem späteren Garuḍa, identifiziert wird. Worin nun eine derartige Vorstellung ihren Grund hat, darüber habe ich vergebens nach Belehrung gesucht, kann mir auch selbst keine plausible Erklärung zurechtmachen. Man möchte sich sagen, dass der Adler — d. h. in diesem Falle die Vinatā — der über sehr weite Strecken fliegt

---

[1] Vgl. die *kadrūḥ sarparājñī* (VS. III, 5 Komm.; HILLEBRANDT Rituallit. p. 108). Diese ist mit der Erde *(bhūmi)* identisch, vgl. WINTERNITZ Mitt. Anthr. Ges. Wien XVIII, 27. 29 A. 2. Vgl. auch die *Surasā nāgamātar* bei HOPKINS Epic Mythology pp. 23. 28. 44. 160. 200 (*surasā* ist = die Erde, die *gandhavatī pṛthivī* der späteren Philosophie).

[2] Über Aditi als Erde vgl. PISCHEL VSt. II, 85 ff.; HILLEBRANDT VM. III, 109 mit der dort angeführten Literatur.

[3] Vgl. z B. KÜSTER Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion (= RGVV. XIII: 2), p. 85 ff.

[4] Sup. 2, 1 u. a.

[5] MS. III, 7, 2; ŚBr. III, 6, 2, 2.

[6] Vgl. auch Nigh. 1, 11: *suparṇī = vāk.*

[7] Vgl. HILLEBRANDT VM. I, 288 f.

und eine schrille Stimme hat, eine nicht unpassende Personifikation der alldurchdringenden Stimme, der Göttin 'Rede' wäre; ich hege aber einen, wie ich glaube, nicht unberechtigten Zweifel, ob sich wirklich die Brāhmaṇatheologen, denen wir offenbar diese Identifikation verdanken, durch derartige Gesichtspunkte leiten liessen. In den alten Natursagen kommen unzweifelhaft oft Ätiologien, Deutungen und Kombinationen vor, die bisweilen auf ganz scharfen Naturbeobachtungen fussen, wie dies ja bei kulturlosen, in stetem Verkehr mit der Natur lebenden Stämmen ganz selbstverständlich ist. Unter den Ritualisten Altindiens — offenbar Leute, die auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit und ihres Landes standen — walten aber offenbar andere Gesichtspunkte. Ihnen gab öfters — dies ist wenigstens mein Eindruck — eine bizarre Etymologie, eine ritualistische Spielerei die Anleitung zu Gleichsetzungen und Ätiologien, über die wir uns z. T. vergebens den Kopf zerbrechen.

Was wir über die Vāk erfahren ist auch nicht viel. Aus dem ihr gewidmeten Hymnus RV. X, 125 erfahren wir überhaupt nichts von ihr, ausser dass ihre Behausung im Wasser, im Meere zu finden ist (V. 7: *máma yónir apsv àntáḥ samudré*); darin liegt wohl eine schon rigvedische Gleichstellung von Vāk mit dem heiligen Strome Sarasvatī, obwohl eine solche von MACDONELL[1] in Abrede gestellt wird. In Nigh. 5, 5 wird Vāk unter den Göttern des Luftraums mit aufgezählt; sie ist wohl dort = Donner, und von dieser *mādhyamikā* oder *madhyasthānā vāk* der Exegeten möchte ich, wie schon oben kurz angedeutet wurde[2], eine Hypostase in der dunklen Gestalt der Saramā sehen. Sonst kommt Vāk in ŚBr. I, 4, 5, 13 als Mutter des Atri vor, in XIV, 5, 2, 6 wird sie sogar mit ihm gleichgesetzt *(vāg evātrir vācā hy annam adyate 'ttir ha vai nāmaitad yad atrir iti).* Dies alles hilft uns aber hier auch nicht das Geringste weiter.

Die am meisten gepriesene Tat der Vāk steht aber mit der Erwerbung des Soma in Verbindung; die Vāk führt ja nämlich den Göttern den von den Gandharven entwischten Soma wieder zu, wie dies z. B. in ŚB. III, 2, 4, 1 ff. geschildert wird.[3] Nachdem nämlich der Göttertrank durch die Gāyatrī heruntergeholt

---

[1] Vedic Myth. p. 87. Vgl. auch HILLEBRANDT VM. III, 375 A. 3.

[2] Vgl. oben p. 91 ff.

[3] Vgl. Verf. WZKM. XXV, 294 ff. mit Literatur. In MBh. I, 1156 verwandelt sich Nārāyana in ein schönes Weib *(māyā mohanī)* und entwendet den Asuras den Unsterblichkeitstrank.

worden war, erwischte ihn der Gandharve Viśvāvasu; die Götter denken nun an die bekannte Lüsternheit der Gandharven nach Frauen und senden ihnen die Vāk. Dieser gelingt es des Soma habhaft zu werden und sie kehrt mit ihm zu dem Göttern zurück. Die Geschiche scheint gewisse Züge einer alten Sage erhalten zu haben, ist aber zu ritualistischen Zwecken verwendet und folglich verballhornt worden. Man könnte nun vermuten, dass gerade die Beschäftigung mit dem Herbeiholen des Soma die Identifikation Vinatā = Vāk herbeigeführt habe; gab es vielleicht ursprünglich eine Version der Suparṇasage, in welcher der Somaholende Adler seiner Beute verlustig ging, und es nachher seiner Mutter Vinatā gelang, den Soma wieder in die Hände zu kriegen? Und ist später durch die Ritualisten die der lebendigen Volkssage gehörige Vinatā gegen die Abstraktion Vāk vertauscht worden? Obwohl sich hier womöglich ein Weg zur Erklärung erblicken lässt, ist das Material, mit dem wir hier umgehen können, viel zu geringfügig, als dass man zu irgendwelchen bestimmten Resultaten kommen könnte. Überhaupt ist nun auf diese Identifikation, die offenbar in viel spätere Zeit fällt als die Abfassung der ursprünglichen alten Tiersage von Kadrū und Vinatā, nicht viel Gewicht zu legen, und ich gehe deswegen weiter.

Kadrū und Vinatā, nebst den übrigen Töchtern des Dakṣa[1], sind Gattinnen des (Prajāpati) *Kaśyapa,* einer mytischen Gestalt, deren Erklärung grosse Schwierigkeiten bereitet. Er ist nach dem Epos[2] ein Sohn des *Marīci,* der seinerseits ein 'geistlicher Sohn', wir möchten beinahe sagen, eine Emanation des ewigen, in sich selbst existierenden, ungeborenen Brahman ist. Ohne Zweifel ist der vedische Seher Kaśyapa, der in RV. IX, 114, 2 und in den späteren Saṃhitā's als eine Person der grauen Vorzeit vorkommt und in der Brāhmaṇa- und Upaniṣad-Literatur als grosser Ṛṣi auftritt[3], mit diesen im letzten Grunde identisch, obwohl ihnen wenige gemeinsame Züge erhalten zu sein scheinen.

Es liegt mir aber hier nicht daran, der Gestalt des vedisch-epischen Kaśyapa und den schwer verwickelten epischen Genealogien, die sich an diesen Namen knüpfen, nachzugehen; denn das alles ist hier von weniger Bedeutung. Es birgt sich vielmehr hinter dem Prajāpati Kaśyapa — in dem Epos ein Stammvater

---

[1] Nach MBh. I, 2509 ff. Sind sie dreizehn. Sonst wird ihre Zahl auf sechzig oder acht angegeben, vgl. HOPKINS Epic Myth. pp. 189. 200.

[2] HOPKINS l. c. p. 189 u. a.

[3] Vgl MACDONELL & KEITH Vedic Index I, 145.

des Menschengeschlechts, und darin ist das Epos entschieden ursprünglicher als manche Stellen der Vedaliteratur — eine uralte Gestalt eines Weltschöpfers, wie wir sie sonst nur in den Mythen und Riten der Naturvölker noch vorfinden können. Diese Gestalt werde ich hier versuchen, ein wenig näher zu beleuchten.

Dass der Eigennamen *Kaśyapa* mit dem zuerst in AV. IV, 20, 7; VS. XXIV, 37; MS. III, 14, 18 u. s. w. auftretenden Worte *kaśyápa-*[1] 'Schildkröte' identisch ist, hat man wohl nie in allem Ernst bezweifelt, und verschiedene Forscher haben auch auf diese Namensgleichheit einige Aufschlüsse zu bauen gesucht.[2] Man hat den Namen als auf alten Totemismus u. s. w. hindeutend erklärt, was vielleicht ganz richtig sein mag; m. W. hat man aber bisher kaum die hierhergehörenden Tatsachen genugsam zusammengestellt, um daraus irgendwelche Schlussfolgerungen ziehen zu können.

Bei niedriger stehenden Völkern spielt offenbar die Schildkröte als kosmogonische Potenz eine nicht unwichtige Rolle. Nach allgemeinem Glaube der nordamerikanischen Indianer hat eine Schildkröte den Urschlamm vom Boden des Meeres aufgehoben, woraus zuerst die Erde geschaffen wurde[3]; auf den Rücken der kosmischen Schildkröte wurde der Schlamm gestreut, sie trägt infolgedessen die ganze Erde[4]; in einer Sage der Huronen[5] tauchen verschiedene Tiere, Biber, Moschusratte, Taucher u. s. w., um vom Meeresboden Schlamm zur Schöpfung der Erde heraufzuholen, bis es endlich der grossen Schildkröte gelingt dies zu tun; ähnliches über die Weltschöpfung erzählen auch die Irokesen[6]; in einer Sage der Sioux[7] wiederum bringen Schildkröte und Wasser-

---

[1] Über die Etymologie des Wortes kann hier nicht ausführlich gesprochen werden. Zwei Punkte scheinen mir vorläufig festzustehen: 1) *kaśyápa-* = av. *kasyapa-* Vd. 14, 5 zerlegt sich wohl in *kaśyá-pa-*; was **kaśyá-* ist wissen wir vorläufig nicht, es scheint aber etwa ein Reimwort zu *sasyá-* 'Saat, Feldfrucht' zu bilden; 2) mit *kaśyápà-* ist nicht identisch das spätere *kacchapa-*, denn wir finden im Mittelindischen daneben die zu erwartende Form *kassapa* < *kaśyapa-*. Vielmehr ist *kacchapa-* zu *kaccha-* 'Marschland, Morast' zu stellen (ob dies seinerseits aus *kakṣa-* entstanden ist, scheint mir höchst zweifelhaft, da die Bedeutungen sehr schlecht übereinstimmen).

[2] Vgl. z. B. OLDENBERG Rel. d. Veda p. 85 f.; MACDONELL VM. p. 153 u. s. w.

[3] J. G. MÜLLER Amerikan. Urreligion p. 107.

[4] l. c. p. 122.

[5] HALE Journal of Amer. Folklore I, 180; DÄHNHARDT Natursagen I, 77 ff. Vgl. auch A. LANG Myth, Ritual & Religion I, 176. 178.

[6] BOAS Indianische Sagen p. 337.

[7] MEEKER Journal of Amer. Folklore XIV, 161.

huhn gemeinsam Schlamm und Gras zusammen und bilden daraus die Erde — ausdrücklich wird hier auch das Menschengeschlecht als von der Schildkröte stammend dargestellt. Ein Stamm der Delaware-Indianer betrachteten als ihren Urvater die grosse, das Weltall tragende Schildkröte[1], und Schildkröten-Clane finden wir nicht nur unter verschiedenen Indianerstämmen[2] sondern auch in Samoa.[3] Aus Afrika oder Asien scheinen nach FRAZER keine bestimmten Zeugnisse vorhanden zu sein, doch kommt die Schildkröte als Totem-Merkmal mehrmals vor, worüber weiter unten. Die Kalmüken glauben, dass auf dem Boden des Weltmeeres eine ungeheure Schildkröte steht, die die ganze Erde trägt und deren Bewegungen Erdbeben verursacht[4]; da im Lande der Kalmüken die Schildkröten wohl kaum besonders zahlreich sein können — wenn sie überhaupt dort vorkommen — so haben sie womöglich diesen Glauben von südlicheren oder eventuell östlicheren Nachbarn entlehnt.[5]

Die Schildkröte scheint sonst auch in der Volkssage eine ziemlich bedeutende Rolle zu spielen. Dass sie göttlichen Ursprungs sei und deshalb nicht gegessen werden darf, wird aus Tonga vermeldet.[6] In abendländischen Sagen wird die Schildkröte einmal von der Jungfrau Maria aus zertretenen Fischen gebildet (Sage aus Galizien)[7]; ziemlich gewöhnlich scheint auch eine Sage zu sein, nach welcher ihre Schalen aus Backtrog, Waschtrog oder Schüsseln entstanden sind. So wird von Jesus ein unbarmherziger Bäcker in eine Schildkröte verwandelt[8], was an die Verwandlung der unbarmherzigen Tochter der Bäckerin in eine Eule

[1] BRINTON The Lenape and their legends p. 39.

[2] Vgl. FRAZER Totemism and Exogamy I, 58 mit Lit. (wichtig).

[3] FRAZER l. c. I, 19 (sowie das Register zu diesem Werke unter 'Tortoise und 'Turtle').

[4] LASCH AfRelW. V, 252; BERTSCH Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch, Dortmund 1910, p. 425. Ebenso verursacht nach indischem Glauben Viṣnu als Eber durch seine Bewegungen Erdbeben, vgl. CROOKE Pop. Religion of N. India I, 35.

[5] Bei den Chinesen kommt bekanntlich Divination mit Schildkrötenschalen (vgl. z. B. SBE. III, 50 ff. 104. 112. 120. 138. 140 n. 145 f. 153 f. 157 ff.; XL, 136 ff.) sowie auch aus den Bewegungen der Schildkröte (PLATH Rel. d. Chinesen I, 48. 93) vor. Eine Vorstellung wie die der Kalmüken habe ich aus China nicht angeführt gesehen.

[6] WEITZ Anthropol. d. Naturvölker VI, 94; DÄHNHARDT Natursagen III, 466.

[7] DÄHNHARDT l. c. II, 84 f.

[8] DÄHNHARDT l. c. II, 128 f., vgl. III, 468. 473; IV, 263.

(Hamlet, Akt IV, 5: 'They say the owl was a baker's daughter') ziemlich lebhaft erinnert.[1] Die Schildkröte ist also in diesen letzten Sagen ein böser Mensch, der zur Strafe seiner Sünden in ein derartiges Tier verwandelt worden ist.[2] Ebenso wie über die Entstehung gibt es auch über das Aussehen der Schildkrötenschale verschiedene Sagen: nach einer Sage aus Brasilien trägt sie auf dem Rücken das Abbild eines Jaguarenschädels[3]; nach anderer Ansicht ist ihr Rückenpanzer einst zerschlagen oder zerstampft und dann wieder zusammengefügt oder -genäht worden, nach welcher Operation er sein jetziges Aussehen erhalten hat.[4]

Was die geistigen Veranlagungen der Schildkröte betrifft, so wird sie zwar bisweilen als dumm dargestellt: sie kriegt ihren Schweif abgehauen (in einer kreolischen Sage aus Louisiana)[5] und verliert ihre Pfeife an das Rebhuhn (Sage der Cherokee)[6]; in einer Fabel des Äsop (419 HALM) will sie fliegen lernen, wird vom Adler getragen und fällt herunter[7]; in der bekannten Fabel des Pañcatantra von der Schildkröte und den zwei Gänsen, wird sie von diesen durch die Luft geführt, fällt aber ihrer Geschwätzigkeit wegen zum Boden.[8] Im allgemeinen scheint aber die Schildkröte als sehr kluges und listiges Tier betrachtet zu werden. Als klassisches Beispiel darf wohl die über die Erde verbreitete Geschichte vom Wettlauf des Hasen und der Schildkröte angeführt werden. Gemäss einer Sage der Fang[9] hat die Schildkröte als ihr besonderes Erbteil die List erhalten, nachdem sie mit grosser Klugheit drei ihr von der Göttin Nzame aufgegebene Aufgaben gelöst hat; nach anderen Sagen, die besonders in Afrika und Nordamerika zu Hause sind, überlistet die Schildkröte in ver-

---

[1] Vgl. DÄHNHARDT l. c. II, 123 ff. und besonders BRAND Observations on popular antiquities ed. HAZLITT (London 1870), p. 196 (in der von mir verwendeten Auflage von ELLIS, London 1853—55, kann ich die Stelle nicht finden).

[2] Nach WIEDEMANN Arch. f. RW. XVII, 220 A. 1 scheint die Schildkröte im alten Ägypten als böses Geschöpf betrachtet worden zu sein. Im Avesta ist sie ein daēvisches Geschöpf, vgl. BARTHOLOMÆ Air. Wb. 460.

[3] DÄHNHARDT l. c. III, 9.

[4] DÄHNHARDT, l. c. III, 9 f. 16 f. 490.

[5] DÄHNHARDT l. c. III, 52 ff.

[6] DÄHNHARDT l. c. III, 132 f.

[7] DÄHNHARDT l. c. IV, 269 f.

[8] Tantrākhy. I, 11; vgl. darüber HERTEL Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pañc. I, 133.

[9] Bull. de la Soc. Neufchât. de Géogr. XVI, 208; DÄHNHARDT l. c. III, 191.

schiedenen Situationen verschiedene Tiere wie Bär, Präriewolf, Panther, Boa, Kröte u. s. w.[1]

Als Totemtier kommt die Schildkröte in verschiedenen Teilen der Erde hie und da vor; wie es scheint, ist sie besonders in Indien in dieser Eigenschaft häufig angetroffen worden. Geht man den Abschnitt 'Totemism in India' bei FRAZER Totemism and Exogamy II, 218—335 durch, so gewinnt man den Eindruck, als wäre die Schildkröte beinahe das am meisten vorkommende Totemtier in Indien; wir finden sie in dieser Eigenschaft unter den Gonds, in den Central Provinces, unter den Uriya, den Dhombs (bei Vizagapatam), den Kurubas, den Mogers ('Teluguspeaking fishermen of the South Canara district'), an verschiedenen Stellen der Bombay Presidency, unter den Agariyas und Ghasiyas (in Mirzapur), unter den Oraons und Mundas in Chota Nagpur sowie unter den Bedias in derselben Provinz, unter den Santals und unter den Bagdis ('a caste of cultivators, fisher and menials of Central and W. Bengal')[2] u. s. w.[3]

Nach dieser kleinen Ausweichung kehre ich jetzt zu meinem eigentlichen Thema zurück. Ich nehme dabei an, dass nicht nur Namensgleichheit zwischen dem Prajāpati *Kaśyapa* und der Schildkröte *kaśyapa* waltet, sondern auch dass man sich wirklich von Anfang an einen Weltschöpfer in der Gestalt einer Schildkröte gedacht hat, eine Vorstellung, die — wie wir eben gesehen haben — der primitiven Denkweise nicht fremd ist.[4] Sehen wir dann

---

[1] DÄHNHARDT l. c. III, 50 f. 213. 335 ff. 499; IV, 184. Vgl. auch III, 16 f. 490, wo die Schildkröte ihrer List wegen bestraft wird.

[2] Vgl. BAINES Ethnography (= GIAPh. II: 5) p. 73.

[3] Vgl. FRAZER l. c. II, 223. 230. 234. 236. 243. 250. 276. 278. 281. 288 f. 290. 292. 294—299. 301. 310. Vgl. auch CROOKE Pop. Rel. of N. India II, 149. 151 f. 255; an der letzten Stelle berichtet CROOKE auch über die Verehrung einer Göttin Kolokumārī durch Opfer von Schildkröten, vgl. TAWNEY KSS. II, 271. Unter den in Indien am allgemeinsten vorkommenden 'tattoo-marks' erwähnt CROOKE l c. II, 33 auch die Schildkröte. Dass die Schildkröte auf den Coromandel- und Malabarküsten als heiliges Tier (Totemtier) betrachtet wird bezeugt PAULINUS A S. BARTHOLOMÆO Syst. Brachmanicum p. 288 n. 1; ich führe seine eigenen Worte an: 'testudo ex hodierna Indorum australium fide et superstitione mortiferum omen est. Quare plurimum ipsi conturbantur, dum testudo praeter expectationem domum aliquam ingreditur, id quod de Coromandelensibus testatur R. P. Norbertus Indicæ superstitionis satis peritus vir. Malabarenses quamvis fame torqueantur, mortem magis oppetere volunt, quam testudinis carne eam depellere'.

[4] Dass dieser Schildkrötengott eine Schlange und ein Adlerweibchen zu Gattinnen hat, ist auch für ein primitives Denken nichts besonders auffallendes.

nach, was für Spuren eines derartigen Weltschöpfers wir im alten Inden auffinden können.

An einer bekannten Stelle des ŚBr. (VIII, 5, 1, 5) heisst es ausdrücklich, dass sich Prajāpati in eine Schildkröte verwandelte und in jener Gestalt die Wesen hervorbrachte *(prajā asṛjata)*[1], und ibid. VII, 5, 1, 2 heisst es auch, dass die obere Schildkrötenschale den Himmel, die untere die Erde symbolisiert, eine Betrachtungsweise, die auch anderen Völkern nicht fremd ist.[2] In TĀr. I, 23, 1 ff. lesen wir folgendes[3]: *āpo vai idam āsan salilam eva / sa prajāpatir ekaḥ puṣkaraparṇe samabhavat / tasya antar manasi kāmaḥ samavarttata idaṃ sṛjyeyam iti / . . . . sa tapo 'tapyata / sa tapas taptvā śarīram adhūnuta / tasya yad māṃsam āsīt tato 'ruṇāḥ ketavo vātaraśanā ṛṣaya udatiṣṭhan / ye nakhās te vaikhānasāḥ / ye vālās te vālakhilyāḥ / yo rasaḥ so 'pām antarataḥ kūrmam bhūtaṃ sarpantaṃ tam abravīt mama vai tvaṅmāṃsā samabhūt*[4] */ na ity abravīt pūrvam eva aham ihāsam iti* etc.

'Wasser war dieses, flüssiges Element. Prajāpati existierte allein auf einem Lotusblatt. In seinem Sinne entstand der Wunsch: 'Möchte ich dieses hervorbringen'[5] . . . . Er übte Askese; nachdem er Askese geübt hatte, schüttelte er seinen Körper. Aus seinem Fleische entstanden die Heiligen, genannt Aruṇa's, Ketava's, Vātaraśana's. Seine Nägel wurden die Vaikhānasa's, seine Haare die Vālakhilya's. Seine Blut (wurde) eine in den Wassern sich bewegende Schildkröte — zu ihr sprach er: 'in mir entstand Haut und Fleisch(?)' — 'Nein', sagte sie, 'schon früher war ich hier' u. s. w. Der Text ist offenbar nicht in idealem Zustand, doch hat das für den Sinn eigentlich wenig zu bedeuten. Denn der Sinn ist offenbar, dass Prajāpati, wenn er die Schöpfung aus dem Wasser bewirken will, dort eine Schildkröte vorfindet, die schon früher da war, und die als Mitwirker bei der Schöpfung betrachtet

---

Parallelen finden sich bei den Naturvölkern nicht selten; in einer Sage der Aino vermählt die Schildkröte ihre Kinder denen der Eule (vgl. DÄHNHARDT l. c. III, 308 f. nach B. H. CHAMBERLAIN Aino Folklore).

[1] WEBER ISt. I, 187; MACDONELL VM. pp. 151. 153; TYLOR Urgesch. d. Menschheit p. 429 f.; LASCH Arch. f. RW. V, 252.

[2] Damit hängt wohl in irgend einer Weise zusammen, dass sich in TS. II, 6, 3, 3; V, 2, 8, 4 der Opferkuchen *(puroḍāśa)* in eine Schildkröte verwandelt.

[3] Vgl. MUIR Original Skt. Texts I², p. 31 f.

[4] Zu dieser Stelle vgl. MUIR l. c. I², p. 32 n. 53. Es ist wohl etwa zu lesen: *mama vai tvam māṃsaṃ samabhūḥ.*

[5] Das weggelassene Stück ist ganz irrelevant.

wird.[1] In unserem Texte ist aber dieser wohl ursprüngliche Zusammenhang dadurch gestört worden, dass man ihn mit der ebenfalls alten Sage, wie sich Prajāpati selbst in eine Schildkröte verwandelte, kombiniert hat.

Die Schildkröte hat also von sehr alter Zeit her kosmogonische Bedeutung gehabt; sie lebt im Wasser[2], aus dem Wasser ist die Schöpfung entstanden[3], ihre obere und untere Schale sind der primitiven Auffassung ein passendes Bild von Himmel und Erde. Auf ihrem Rücken trägt die Schildkröte das Weltall; in den Feueraltar wird bei der Schichtung eine Schildkröte eingestopft[4], was nur bedeuten kann, dass der Altar das Weltall repräsentiert, das durch die in seinem Grunde eingesetzte Schildkröte gleichsam aufrecht erhalten wird. Denn die in TS. V, 2, 8, 4 gegebene Erklärung hat offenbar keinen Wert. Diese Schildkröte nun, die als Weltschöpfer auftritt und das Weltall auf ihrem Rücken trägt, tritt uns dann in späterer Zeit als zweite Inkarnation des Viṣṇu entgegen.[5] Im Mahābhārata ist diese Verwandlung noch nicht eingetreten, denn die Riesenschildkröte, auf deren Rücken bei der Quirlung des Meeres das Weltgebirge Mandara ruht, ist im MBh. I, 18, 11 ff. noch nicht mit Viṣṇu gleichgesetzt worden, obwohl ihm später auch diese Grosstat zugeschrieben wird.[6] In Rām. I, 42, 11; VP. I, 9, 86 u. s. w. ist aber die Verwandlung schon eingetreten, indem Viṣṇu als Schildkröte entweder den Mandara oder vielmehr die Welt auf seinem Rücken trägt; letzteres schildert z. B. Jayadeva in Gītagovinda I, 2, 2 in folgenden Worten:

kṣitir ativipulatare tava tiṣṭhati pṛṣṭhe
dharaṇidharaṇakiṇacakragariṣṭhe |
keśava dhṛtakacchaparūpa jaya jagadīśa hare ||

[1] Die Schildkröte im Wasser und Prajāpati auf dem Lotusblatt erinnert ein wenig an jene Sagen der Indianer u. a., wo die Urschildkröte sich im Wasser befindet, und ein menschliches Wesen vom Himmel herunterfällt, worauf dann beide gemeinsam die Weltschöpfung bewirken (vgl. DÄHNHARDT l. c. I, 77 ff.).

[2] In VS. XIII, 31 heisst sie *apām patiḥ.*

[3] Vgl. über diesen Gedanken in Indien u. a. ZIEGENBALG Genealogie d. malabar. Götter p. 101; GARBE Sāṃkhya Phil.[2] p. 114.

[4] Vgl. WEBER ZDMG. XVIII, 264 A. 4; HILLEBRANDT VM. II, 164; DE GUBERNATIS Zoological Mythology II, 365 u. s. w.

[5] Vgl. HOPKINS Epic Mythology p. 209 f.

[6] Vgl. ZIEGENBALG Genealogie d. malabar. Götter p. 95; PAULINUS A S. BARTHOLOMÆO Syst. Brachmanicum p. 284 ff.; E. O. MARTIN The Gods of India, London 1914, p. 111 f. Abbildungen der Schildkröteninkarnation findet man bei einer Menge älterer und späterer Verfasser.

'Auf deinem überaus breiten Rücken, dem von der Last der Erde mit Narbenkreisen schwer bedrückten, ruht die Erde. Keśava, der du als Schildkröte erscheinst, heil dir, Hari, Herr der Welt!' Andere Stellen aus der klassischen Literatur anzuführen hätte hier keinen Sinn, da sie nichts neues bringen. Eine Erinnerung an den früheren Zustand, wo die welttragende Schildkröte noch nicht als Inkarnation Viṣṇu's aufgefasst wurde, hat wahrscheinlich das Mahābhārata an einer Stelle erhalten: es heisst nämlich in XII, 1715 ff., dass die wegen der Sünde der Kastenmischung in den Ozean versinkende Erde von *Kaśyapa* auf dem Schenkel aufrecht gehalten wird. Obwohl hier der menschlich gedachte grosse Heilige K. auftritt, liegt doch hier m. E. eine verschwommene Erinnerung an den uralten *prajāpati kaśyapa,* die welttragende Schildkröte, vor.

Dieser Kaśyapa nun, die uralte weltschöpfende und welttragende Schildkröte, ist nicht nur der mythische Stammvater der Schildkröten und der berühmten Brahmanenfamilie der Kaśyapas[1] sondern auch der Vater der Schlangen, des Aruna und des Garuḍa. Nun ist freilich nicht zu verneinen, dass Kaśyapa im Suparṇādhyāya und im Epos wohl schon anthropomorphisiert worden ist, und dass von seiner ursprünglichen Natur nichts mehr erhalten ist. Dass aber in einem alten Naturmythus die Schildkröte als Gatte einer Schlange oder eines Adlerweibchens auftreten konnte, ist nicht zu bezweifeln, denn derartige uns absonderliche Kombinationen scheinen in den Sagen der Naturvölker nicht selten zu sein. Zudem ist in Betracht zu ziehen, dass Schildkröten, Schlangen und Vögel alle 'eigeborene' *(āṇḍaja)* Geschöpfe sind, was bei einer derartigen Zusammenstellung wohl mitgewirkt haben kann. Nach MBh. XII, 6334 f. ist nun Kaśyapa auch Vater des Kranichs Rājadharman[2], der in einem grossen Nyagrodhabaum im Norden wohnt, und von einem bösen, undankbaren Brahmanen getötet, von Surabhi aber wiederbelebt wird. In dem sehr interessanten Prosaabschnitt MBh. III, 13331—13348 kommt der aus dem Himmel gefallene Indradyumna mit Mārkaṇḍeya zusammen nach dem Himālaya, um dort die ältesten Geschöpfe der Welt zu besuchen: das sind der Reihe nach die Eule *Prāvārakarṇa,* der Reiher *Nāḍījaṅgha,* der als Sohn

[1] Das Jātaka 273 v. 3 (von OLDENBERG Rel. d. Veda p. 86 angeführt) sagt ausdrücklich *kacchapā kassapā honti* 'die Schildkröten sind Kaśyapas'.

[2] Die Mutter heisst dort Dākṣāyanī.

des Kaśyapa gilt[1], und die Schildkröte *Akūpāra*.[2] Interessant ist für uns in diesem Bericht, dass hier Reiher und Schildkröte neben einander wohnen, und das von ihnen letztere als die ältere bezeichnet wird; denn das wird wohl den Gedanken eingeben, dass die uralte Schildkröte Akūpāra hier eigentlich mit Kaśyapa identisch sein kann.

Dass Kaśyapa im Suparṇādhyāya und später ganz und gar in menschlicher Gestalt aufzutreten scheint, habe ich schon angedeutet. Seinen Aufenthalt hat er nach dem Mahābhārata auf dem Berge Gandhamādana, nach Sup. 13, 5 scheint es, als ob er dort in der Nähe des Baumes Rauhiṇa wohnend gedacht werde, den man sich wohl jedenfalls irgendwo im Norden (Himālaya o. a.) wachsend vorstellte. Dass Kaśyapa im Suparṇādhyāya als *Ariṣṭanemi* bezeichnet wird, scheint nicht der Fall zu sein, da 7, 3 nicht mit OLDENBERG geändert zu werden braucht[3], sondern dort (und in dem interpolierten Verse 19, 5) Garuḍa diesen Beinamen führt; sonst führt aber Kaśyapa im Epos bisweilen den Namen Ariṣṭanemi — ursprünglich wohl einfach ein Attribut, kein Nomen proprium — oder dieser wird mit ihm identifiziert.[4]

An allen Stellen des Suparṇādhyāya, wo er überhaupt auftritt, wird nun Kaśyapa vielmehr Tārkṣya genannt, nämlich in 1, 5; 2, 2. 6; 7, 3; 9, 1 (in 17, 4 und 19, 5 führt dagegen Garuḍa diesen Beinamen), und in 27, 3 und 30, 4 heisst Garuḍa *tārkṣyaputra*. Dieser Name ist schon vedisch, scheint aber dort nicht mit Kaśyapa in Verbindung gesetzt worden zu sein und lässt sich überhaupt schwierig beurteilen. In RV. I, 89, 6 — der Hymnus ist den *viśve Devāḥ* gewidmet — wird Tārkṣya Ariṣṭanemi mit Indra, Pūṣan und Bṛhaspati zusammen angerufen, was uns gar keine Leitung gewährt; Sāyaṇa erklärt das Wort als *tṛkṣasya putro garutmān*[5], was nicht zutrifft, denn als Vogel könnte er doch nicht

---

[1] Vgl. HOPKINS Epic Mythology p. 184.

[2] Schon im Nir. 4, 1 wird *akūpāra* als 'Schildkröte' aufgefasst; vgl. Devarāja Nir. I, p. 397, 7 ff.: *kacchapo 'py akūpārah . . . na kūpāra akūpārah | kacchapo hi sati sambhave hradaṃ gacchati na kūpam alpodakatvāt ||*

[3] Vgl. oben p. 221 A. 3.

[4] Vgl. BR. s. v. und HOPKINS Epic Mythology pp. 23. 200. Über den jainistischen Ariṣṭanemi vgl. Verf. ZDMG. LXIV, 423 ff.

[5] Wer *Tṛkṣa* ist weiss ich nicht; der Name kommt im *gaṇa* zu Pāṇ. IV, 1, 105 und bei Kṣīrasvāmin zu AK. III, 3, 147 vor. Mit dem in RV. VI, 46, 8; VIII, 22, 7 auftretenden *Tṛkṣi*, der als *Trāsadasyava* bezeichnet wird, und von FOY KZ. XXXIV, 366 f.; MACDONELL VM. p. 149 mit Tārkṣya in Zusammenhang gesetzt wird, kann ich wenigstens keine Verbindung entdecken.

das Beiwort *ariṣṭanemi* 'mit unversehrter Radfelge' führen. Etwas weiter hilft uns aber das kleine Lied X, 178, das von einem Ariṣṭanemi Tārkṣya gedichtet den Tārkṣya preist. Denn aus dem V. 1 scheint mir doch unzweideutig hervorzugehen, dass dieser Tārkṣya ein Ross sein muss, obwohl Sāyaṇa auch hier an '*tṛkṣaputraḥ suparṇaḥ*' denkt. Dazu tritt nun das nicht zu verschmähende Zeugnis des Nigh. 1, 11, wonach *tārkṣya* unter den *aśvanāmāni* auftritt[1]; andrerseits aber deutet es Durga zu Nir. 10, 28 (Nir. IV, 930, 1 f.) als *pakṣirājā garutmān* aus, und nach AK. III, 3, 147 kann *Tārkṣya* sowohl 'Pferd' als auch 'Garuḍa' bedeuten. So haben nun BR. s. v. unzweifelhaft Recht, wenn sie 'Ross' als die früher belegte Bedeutung des Wortes annehmen; denn ein Ross ist Tārkṣya offenbar im Rigveda, obwohl ich weit davon entfernt bin zu glauben, dass er ein dem Tṛkṣi gehöriges Rennpferd sein soll.[2] Vielmehr hat MACDONELL[3] Recht, wenn er meint: 'it seems on the whole probable that Tārkṣya originally represented the sun in the form of a divine steed'. Tārkṣya repräsentiert also das Sonnenross[4], das im Rigveda unter verschiedenen Benennungen auftritt; so ist, wie ich es mit der älteren Auffassung halte, der häufiger auftretende *Dadhikrā* oder *°krāvan* nichts anderes als eine Benennung des hellweisen Sonnenrosses. Jene Meinung, die besonders durch PISCHEL[5] ins Feld geführt worden ist, nach der Dadhikrā einfach ein dem Trasadasyu gehöriges Rennpferd sei, hat für mich niemals etwa überzeugendes enthalten. Es fragt sich in diesem Zusammenhang, ob dieses weisse Sonnenross eine aus der indischen Mythologie spurlos verschwundene Grösse ist. M. E. ist dies kaum der Fall, denn ich möchte es in dem 10. Avatāra des Viṣṇu, dem am Ende des Kaliyuga erscheinenden Kalkin wiederfinden. Kalkin ist ein weisses Streitross, das von einem mit Krummsabel bewaffneten Brahmanen geleitet oder geritten wird. Nun führt freilich dieser Reiter oder Führer, der der Tradition gemäss als Sohn des Brahmanen Viṣṇuyaśas in Sambhalagrāma geboren werden wird[6], den Namen Kalkin; die Mahābhāratastelle ist aber unzweifelhaft

---

[1] Vgl. auch Devarāja Nir. I, 149, 1 ff. Man vergleiche auch Nigh. 5, 4 und Devarāja l. c. I, 480, 3 ff.

[2] So FOY KZ. XXXIV, 366 f.

[3] VM. p. 149.

[4] Vgl. MACDONELL l. c. p. 31.

[5] VSt. I, 124. Vgl. auch LUDWIG Rigveda IV, 79; v. BRADKE ZDMG. XLVI, 447 ff. 462 f.; OLDENBERG Rel. d. Veda p. 71.

[6] Vgl. MBh. III, 13101 ff.; ZIEGENBALG Genealogie d. malabar. Götter p. 109; E. O. MARTIN The Gods of India p. 117 u. s. w.

jung und auf dem Vāyupurāṇa gegründet[1] und hat für die Bestimmung des Alters und ursprünglichen Aussehens dieses Avatāra wenig wert. Somit ist es mir noch nicht klar, ob das Pferd oder der Brahmane ursprünglich den Namen Kalkin geführt hat, zumal man nicht genau weiss, wie dieser Name zu deuten ist. Man darf aber nicht mit LASSEN[2] das Pferd als späteren Zusatz betrachten; dass dieses vielmehr die Hauptperson des Avatāra ist, beweist eine bei PAULINUS a S. BARTHOLOMÆO[3] erhaltene, auch aus anderen älteren Quellen bekannte Tradition: cum primum equus ille pede suo, quem nunc in aere suspensum sustinet, terram tetigerit, Vishnu deus in regem illum equi conductorem incarnatus incipiet punire et occidere perversos reges totumque genus humanum delere, atque terra ipsa contremiscet, evertatur et succumbet.[4] Demnach wird man vielmehr geneigt sein anzunehmen, dass die reitende oder das Pferd führende Person ein späterer Zusatz sei, zumal man nicht darüber einig zu sein scheint, ob sie als Brahmane oder Kṣatriya aufzufassen ist. Wenn ich überhaupt geneigt wäre, christlichen Einfluss auf den Hinduismus anzunehmen, so würde ich hier ein flagrantes Beispiel eines solchen Einflusses sehen: denn der Reiter auf dem weissen Pferde erinnert ganz unzweifelhaft ziemlich stark an den ersten Reiter der Apokalypse[5], und gerade derartige Motive sind nicht selten von Volk zu Volk gewandert. Wüsste ich ganz bestimmt, dass die Gestalt des Kalkin in Malabar ausgebildet worden wäre, wo die Brahmanen seit ganz frühen Zeiten mit den Thomaschristen in regem Verkehr gestanden haben, so würde sich eine derartige Vermutung beinahe in Gewissheit verwandeln. Nun weiss ich aber leider darüber gar nichts, und die

---

[1] HOPKINS Epic Mythology p. 218.

[2] IA. II, 1110 (vgl. GERMANN bei ZIEGENBALG l. c. p. 109).

[3] Syst. Brachmanicum p. 162.

[4] Tatsächlich wird das Pferd bei PAULINUS l. c. tab. XXI mit aufgehobenem, rechtem Vorderbein, von einem *kṣatriya* (er trägt jedenfalls die Brahmanenschnur nicht) geleitet dargestellt. PAULINUS verweist ferner auf SONNERAT Voyage aux Indes orientales et à la Chine, Paris 1782, 8°, I, 304 und PIVAT(US) Nuovo dizionario scientifico e curioso sacro-profano, Venezia 1749, VIII, 126 mit tab. XXVI fig. 2 sowie auf Beschreibungen bei BALDÆUS, ABR. ROGER, P. HEINRICH ROTH S. J., BERNIER u. a. Die Angaben des P. ROTH finden sich bei BERNIER und KIRCHER. Überhaupt ist bei den allermeisten älteren Verfassern *Kalkin* als *Pferd* aufgefasst (vgl. besonders SONNERAT Voyages aux Indes orientales (1782), I, 170, wo er als pferdeköpfiger Mann dargestellt wird, vgl. Viṣṇu als *Hayagrīva* u. s. w.). Ein modernes Zeugnis für diese Vorstellung findet man bei CROOKE Pop. Rel. II, 156.

[5] Kap. VI, v. 2.

Sache ist an sich wenig glaublich, da Kalkin wohl eher dem nördlichen, den Einfällen der Barbaren ausgesetzten Teile Indiens gehört; somit bleibt eine derartige Vermutung vielleicht besser bei Seite.

Von dieser kleinen Abweichung kehre ich zu Tārkṣya zurück. Wir haben schon flüchtig erwähnt, dass dieser auch als Vogel aufgefasst wird: in VS. XV, 18 treten Tārkṣya und Ariṣṭanemi neben einander als verschiedene Personen auf; der Kommentar fasst offenbar ersteren als Vogel auf. In ŚBr. XIII, 4, 3, 13 heisst es bei der Schilderung der Rezitationen des *pāriplava* von dem neunten Tage folgendermassen: *tārksyo vaipaśyato rājā . . . tasya vayāṃsi viśaḥ* u. s. w., und an der entsprechenden Stelle Āśv. Śr. 10, 7: *tārkṣyo vaipaścitas tasya vayāṃsi viśaḥ.* Hier wird also Tārkṣya gerade als König der Vögel — als ein genaues Gegenstück des späteren Garuḍa — dargestellt, und wenn wir die Lesart bei Āśvalāyana als die besser beglaubigte annehmen, wäre er Sohn oder Nachkomme des *Vipaścit;* was das aber bedeuten soll, weiss ich nicht, da V. in der vedischen Zeit kaum als Eigenname vorkommt.[1] In MBh. I, 2548 werden Tārkṣya, Ariṣṭanemi, Garuḍa, Aruṇa, Āruṇi und Vāruṇi, in I, 4830 Tārkṣya, Ariṣṭanemi, Garuḍa, Asitadhvaja(?), Aruṇa und Āruṇi als Kinder des Kaśyapa und der Vinatā dargestellt, bei Lexikographen kommt Tārkṣya als *garuḍāgraja*[2] vor, und später wird er bekanntlich mit Garuḍa gleichgesetzt. Im MBh. VI, 71 soll nach BR. *tārkṣya* einfach 'Vogel' bedeuten, und bei Suśr. II, 162, 4 scheint *tārkṣyadarśanam* ungefähr mit dem *sauparṇaṃ cakṣuḥ* des Suparṇādhyāya identisch zu sein.

Wir können also nur feststellen, dass *tārkṣya* in den ältesten Belegen etwa 'Ross' bedeutet, und speziell dann das 'Sonnenross', das das Beiwort *ariṣṭanemi* führt. Später bedeutet das Wort auch 'Vogel', kommt schon im ŚBr. als Eigenname des Vogelkönigs vor und wird schliesslich mit Garuḍa völlig gleichbedeutend. Wie aber die Identifikation Tārkṣya = Kaśyapa, die in Suparṇādhyāya völlig klar vorliegt, zustandegekommen ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

Der ältere Sohn des Kaśyapa ist *Aruṇa,* über den wir äusserst wenig wissen. Zwei Züge, die schon oben wiederholt gestreift werden sind, werden von ihm öfters hervorgehalten: 1) er ist unvollkommener Gestalt aus dem Ei gekommen, und 2) er ist Wagen-

[1] Nur zwei Lehrer im Jaim. Up. Br. führen diesen Namen (Macdonell & Keith Vedic Index II, 301), was natürlich nicht hierher gehört.

[2] Dies braucht nicht, wie BR. III, 311 meinen, = Aruṇa zu sein.

lenker der Sonne. Was das Epos sonst von ihm zu erzählen weiss ist äusserst dürftig. Wie man sich ihn vorstellte ist nicht bestimmt ausgesagt[1], doch scheinen Zeichen darauf zu deuten, dass man ihm am ehesten Vogelnatur zuschrieb. So ist er ja aus einem Ei geboren, Sohn der Vinatā; seine Frau heisst *Śyenī*[2], und er hat mit ihr zwei Söhne, die beiden riesenhaften Geier *Sampāti* und *Jaṭāyus*, von denen ersterer durch die Sonne seine Flügel verbrannt kriegt und auf den Malaya herunterfällt[3], Jaṭāyus aber bei dem Versuch Sītā aus der Gewalt des Rāvaṇa zu befreien trotz grosser Tapferkeit endlich der Stärke des Ungeheuers unterliegt.[4] Als Gabe bei der Geburt des Skanda bringt Aruṇa einen Hahn mit.[5]

Aruṇa kommt in der vedischen Literatur — wenn wir von dem Suparṇādhyāya absehen — nicht vor. Ob er in älteren mythologischen Gestalten sein Vorbild hat, weiss ich nicht, möchte aber vermuten, dass Aruṇa einfach eine Hypostase des Sonnengottes ist[6]; übrigens mag folgendes, was ich ohne jeden Anspruch völlig fragmentarisch darstelle, beachtet werden.

Aruṇa ist Wagenlenker der Sonne schon im Sup. 3, 5; in RV. I, 163, 2 ist es aber der Gandharve, dem diese Funktion obliegt *(gandharvó asya raśanā́m agr̥bhṇāt).* Aruṇa ist unvollkommen, d. h. als Fötus aus dem Ei gekommen, *gandharva* aber und *garbha* stehen in irgendwelchem Zusammenhang mit einander, obwohl ich diesen Zusammenhang kaum mit PISCHEL[7] durch ein Gleichheitszeichen ausdrücken möchte — jedenfalls nicht ehe die Frage noch gründlicher erörtert worden ist. In RV. X, 10, 4 ist ferner Gandharve offenbar = Vivasvant[8], und Vivasvant wiederum scheint ziemlich deutlich mit Aruṇa gewisse Charakteristika gemeinsam zu haben. Denn dass Vivasvant, wenn er als Vater des Yama auch Vater des Menschengeschlechts sein muss, doch eigentlich eine Sonnengottheit ist[9], bezweifle ich gar nicht. Hierin begegnet er

---

[1] Abbildungen des Aruna sind nicht häufig, finden sich aber in MOOR's Hindu Pantheon und anderen älteren Werken.

[2] HOPKINS Epic Mythology pp. 23. 84. 199 f.

[3] MBh. III, 16243 f.; Rām. IV, 60, 19 sagt statt dessen Vindhya.

[4] Rām. III, 50—51; vgl. dazu DE GUBERNATIS Zoological Myth. II, 185.

[5] HOPKINS Epic. Mythology p. 228.

[6] Vgl. auch HOPKINS l. c. p. 84.

[7] VSt. I, 77 ff.

[8] GELDNER Der RV. in Auswahl II, 147.

[9] Vgl. HILLEBRANDT VM. I, 474 ff.; MACDONELL VM. p. 43; BLOOMFIELD JAOS. XV, 176 f. u. s. w.

sich mit Aruṇa. Ferner scheint aber nach ŚBr. III, 1, 3, 3 ff.[1] — und möglicherweise schon in RV. X, 72, auf welchen Hymnus ich unten in anderem Zusammenhang zurückkomme — Vivasvant besonders die Sonne als *Mārttāṇḍa* zu repräsentieren; ebenso wie Aruṇa ist Mārttāṇḍa, das achte Kind der Aditi, ohne Gestalt *(avikṛta)* geboren, er ist ein *saṃdegha,* ein formloser Klumpen[2] — und aus diesem Klumpen machten die Āditya's den Vivasvant zurecht *(vicakruḥ).*[3] Zusammenhänge, die vielleicht tief in sehr alter Zeit wurzeln, kann ich leider jetzt nicht näher feststellen, was hier viel zu weit führen würde.

Garuḍa, dessen Name am frühesten in TĀr. X, 1, 6 und im Suparṇadhyāya vorkommt, vorwiegend aber der epischen Literatur angehört, wird in den eigentlichen Vedas überhaupt nicht erwähnt. Dagegen kommen schon im Rigveda die Wörter *garutmant-, suparṇa-* und *śyena-* als Bezeichnungen des somaraubenden Adlers vor, über die schon oben[4] kurz gehandelt werden ist. Nun hat aber JOHANSSON in seiner mehrmals zitierten Abhandlung 'Solfågeln i Indien', Upsala 1910, p. 21 ff., zu beweisen versucht, dass der Adler, der im Rigveda den Soma raubt, kein anderer ist als Viṣṇu, und ferner[5], dass dieser somaraubende Adler des Rigveda mit dem Garuḍa-Suparṇa des Suparṇādhyāya und des Epos identisch sein muss. Eigentlich wäre also Garuḍa, das Reittier *(vāhana)* und Fahnenbild des Viṣṇu, nichts anderes als Viṣṇu selbst in einer seiner mannigfaltigen Erscheinungsformen. Es kann natürlich hier

---

[1] Vgl. MUIR Original Skt. Texts IV, 12 f.; HARDY Vedisch-brahman. Periode p. 131; DÄHNHARDT Natursagen I. 114.

[2] Sonderbarerweise steht bei BR. an der Stelle ŚBr. III, 1, 3, 3 *saṃdegha* unter 'Zweifel' verzeichnet, was geändert werden soll.

[3] Das Wort *mārttāṇḍa* bedeutet ja später einfach 'Sonne'; was die Bedeutung in RV. II, 38, 8 betrifft, so deutet es Sāyaṇa als *mṛtād bhinnād aṇḍāt padyamānaḥ pakṣī* aus, was richtig sein wird. Es bedeutet also 'die Sonne als Vogel, Sonnenvogel'. Das Wort ist aus *mṛtam āṇḍam* abgeleitet, nicht aus *mṛtyu* + *āṇḍa,* wie MUIR Original Skt. Texts IV, 11 n. unbegreiflicherweise behauptet; nach Sāyaṇa ist *mṛta* hier = *bhinna,* was ja richtig sein mag. Andererseits ist aber ein *mṛtam āṇḍam* gerade ein Ei, das so aussieht, als ob darin kein Leben wäre — wie das Ei des Aruṇa, das von der Mutter aufgebrochen wurde. Aruṇa ist also in diesem Sinn wirklich ein *mārttāṇḍa.* Vgl. auch die freilich unsinnige Erklärung in Hariv. 549: *na khalv ayam mṛto 'ṇḍastha iti snehād abhāsata | ajñānāt Kaśyapas tasmād mārttāṇḍa iti cocyate ||.* Zu *mārttāṇḍa* vgl. übrigens auch die bei JOHANSSON Solfågeln p. 75 A. 1 angeführte Literatur sowie OLDENBERG Rigveda II, 476.

[4] Vgl. p. 125 ff.

[5] l. c. p. 65.

nicht näher auf die ursprüngliche Natur des Viṣṇu eingegangen werden, die noch immer der Lösung harrt, einige wenige Worte mögen aber in diesem Zusammenhang vielleicht notwendig erscheinen.

Wenn der Name *Viṣṇu* wirklich, wie JOHANSSON[1] meint, 'Vogel' bedeuten sollte, so läge ja die Sache viel einfacher, wir wären dann über die ursprüngliche Natur des Gottes eigentlich völlig klar; vorläufig zweifle ich aber an dieser Deutung, da m. E. etwa 'emsig, rege' das einzige wäre, was das Wort, wenn es mit *ve-, vi-* zusammenhängt, bedeuten könnte — eine ausgezeichnete Parallele bietet dann *jiṣṇú-* 'siegreich'.[2] Dennoch bin ich eigentlich geneigt anzunehmen, dass gerade die Vogelgestalt die älteste uns erreichbare Natur des rätselhaften Gottes in sich birgt — gleichgültig dann, ob wir an einen Sonnenvogel, einen Vogel mit dem Aste des Lebensbaumes (Soma) o. ä. oder etwa einen vogelgestaltigen Urvater der lebenden Wesen denken mögen. Dass er jedenfalls früh als Sonnenvogel aufgefasst worden ist, scheint deutlich, und im Veda stellt sich Viṣṇu uns wohl eigentlich als Sonnengott vor[3] — dass aber dies deswegen gerade das ursprüngliche zu sein braucht, ist keinesfalls bewiesen. Dass man sich die Sonne als Vogel vorstellte ist uns aus so verschiedenen Gegenden der Erde wohlbekannt, dass es hier nicht weiter erörtert zu werden braucht. Daneben hat man auch die Sonne als (geflügeltes) Ross aufgefasst, und es mag sein, dass sich Spuren einer solchen Auffassung auch bei Viṣṇu erhalten haben[4]; dies kann aber hier nicht weiter erörtert werden. Daneben stellte man sich nun auch sehr früh ein göttliches Wesen vor, das in unübertroffener Eile die drei Welten durchschritt; dass solches ein Vogel — das schnellste aller Tiere — sein könnte, war ein naheliegender Gedanke. Auch dachte man sich schon früh in dieser Funktion ein zwerghaftes Seelenwesen vor, dessen Ursprung und Entwicklung mir noch nicht klar zu sein scheint, das aber unzweifelhaft die Grundlage der schon im ŚBr. I, 2, 5, 4 erwähnten Zwerginkarnation Viṣṇu's bildet.[5] Jene Tendenz des Brahmanismus, die darauf ausging, soweit mög-

---

[1] l. c. p. 72 f. Vgl. auch BLOCH WuS. I, 80 f.; HOPKINS Epic Mythology p. 203 n. 1.; MACDONELL A Vedic Reader p. 31 u. s. w.

[2] Vgl. LINDNER Ai. Nominalbildung p. 112; MACDONELL Vedic Grammar p. 134.

[3] Vgl. MACDONELL VM. p. 38 ff. mit Lit. und JOHANSSON l. c. p. 1 ff.

[4] Vgl. oben p. 323 ff.

[5] Vgl. JOHANSSON l. c. pp. 2 ff. 16 ff.

lich die lokalen Kulte der Aborigines und des niedrigen Volkes wenigstens äusserlich zu brahmanisieren, leitete allmählich dahin, dass Viṣṇu, der schon früh neben Śiva der alle anderen überragende Gott des hinduischen Pantheons wurde, allmählich die eine und die andere lokale Gottheit in sich absorbierte — Gottheiten, die eigentlich in der allerprimitivsten Betrachtungsweise eines Naturvolkes wurzelten. So ging es dem *prajāpati kaśyapa,* dem 'Weltschöpfer Schildkröte', über den ich oben[1] kurz gehandelt habe; so dem *varāha,* dem Eber, in dessen Gestalt Prajāpati aus den Tiefen des Wassers Erde zur Schöpfung heraufbringt.[2] Der Fisch, der im ŚBr I, 8, 1, 1 dem Manu hilft, erscheint freilich erst im Epos als ein Prajāpati, doch jene Tradition kann sehr viel älter sein, da Fische seit altersher in der Mythologie und dem Aberglauben verscheidener Völker eine bedeutende Rolle spielen.[3] Auch die Vorstellung vom Mannlöwen *(narasiṃha)* fusst m. E. in uraltem Aberglauben, die uns in dem durch ganz Europa verbreiteten Glauben an den Werwolf entgegentreten[4], obwohl wir diese Inkarnation in Indien nicht in ganz alte Zeit zurück verfolgen können. In Rāma und Kṛṣṇa, Baladeva und Paraśurāma hat Viṣṇu wiederum lokale Göttlinge, die von Anfang an womöglich menschliche Häuptlinge gewesen sind, in sich absorbiert; später wurde auch einer anerkanntermassen historischen Person, Buddha, dasselbe Schicksal zu Teil. Zahlreiche viṣṇuitische Heilige aus früheren Jahrhunderten sind als Inkarnationen betrachtet worden, und dieser Assimilierungsprozess setzt noch immer fort, da nach CROOKE[5] z. B. Bhūmiya, 'a village godling', gerade in unserer Zeit auf dem Wege ist wenigstens in Patna mit Viṣṇu identifiziert zu werden.

So stellt sich der vedische Viṣṇu — der somaraubende Adler — als Vorstufe zu Garuḍa dar; seitdem die beiden soweit von einander losgelöst worden sind, dass Garuḍa das Reittier des Viṣṇu geworden ist, ist dem Gotte die Vogelnatur völlig und spurlos abhanden genommen — er ist ganz und gar anthropomorphisiert

---

[1] Vgl. p. 315 ff.

[2] Vgl. TS. VII, 1, 5, 1 und weiter MACDONELL JRAS. 1895, p. 178 ff.; HILLEBRANDT VM. II, 75; Verf. Kl. Beitr. z. indoiran. Mythologie p. 49 ff. mit Lit.

[3] Vgl. CROOKE Pop. Rel. of N. India II, 253 f.

[4] Über den Glauben an Werwölfe (Manntiger) in Indien und Ostasien vgl. u. a. OLDENBERG Rel. d. Veda p. 84; CROOKE l. c. II, 211, 216 ff.; SKEAT Malay Magic, London 1900, p. 160 ff.; METZGER Globus 44, 186 f.; WINTERNITZ WZKM. XIV, 255 f. u. s. w.

[5] l. c. I, 107.

worden. Denn wenn JOHANSSON l. c. p. 70 f. in dem *śrīvatsa,* dem *kaustubha,* den vier Armen und dem Lotus am Nabel Spuren der ursprünglichen Vogelgestalt sehen will, so sind das leider nur geistreiche Hypothesen, die jeder faktischen Unterlage entbehren.[1] Bei Viṣṇu ist also nur im Garuḍa das Überbleibsel der Vogelgestalt zu sehen.

Die Rolle des Garuḍa im Suparṇādhyāya braucht hier nicht weiter erörtert zu werden; in der epischen Literatur tritt er häufig auf, und zwar kommt von ihm dort etwa folgendes vor[2]: sein Vater ist Kaśyapa, seine Mutter Vinatā, sein Bruder Aruṇa — lauter Dinge, die schon mehrmals erörtert worden sind. Die Geschichte von seiner Geburt ist aber nicht in allen Einzelkeiten klar: nach der unzweifelhaft ältesten Form der Sage hatte Vinatā Askese geübt[3] und infolgedessen, und weil Kaśyapa mit ihr vergnügt war, gebar sie ein Ei, aus dem nach 1000 Jahren — und zwar zu der Zeit, wo Vinatā gerade in der Sklaverei schwer zu leiden hatte — Garuḍa geboren wurde. Später ist aber die Ge-

[1] Der *śrivatsa* — von dem sich Abbildungen bei HÜTTEMANN Bæssler-Archiv IV, 51. 54 finden — befindet sich auch auf der Brust des jainistischen *Kevalin.* Das Wort ist oftenbar ein Hypersanskritismus aus mi. *sirivaccha-*, das seinerseits aus ai- *śrīvṛkṣa-* entstanden ist; dass es von Anfang an eine stilisierte Blume darstellt, ist kaum zu bezweifeln, um welche Blume es sich aber handelt, ist mir nicht klar geworden. Als Haarwirbel auf der Brust scheint der *śrīvatsa* eigentlich dem Kṛṣṇa zu gehören. Dass der Gott den bei der Quirlung des Ozeans zum Vorschein gekommenen Edelstein *kaustubha* trägt, darf wohl kaum als besonders merkwürdig gelten; sonderbar ist nur der Name des Steines, den ich nicht zu deuten weiss. Meinetwegen liegt auch hier eine falsche Bildung vor. Was die vier Arme betrifft (vgl. auch KIRSTE WZKM. XVI, 73), so ist zu bemerken, dass die hinduischen Götter ja im allgemeinen eine Vervielfältigung ihrer Extremitäten zeigen (Brahma ist *caturānana,* Skanda *ṣaḍānana,* Rāvaṇa *daśānana,* Śiva hat vier, zehn oder sechszehn Arme u. s. w.); worauf dies beruht — spät ist die Vorstellung vielleicht auch — ist m. W. noch nicht erforscht worden. Wenn aber Viṣṇu in seinen vier Händen Lotus, Muschel, Klubbe und Discus trägt, so darf man sich fragen, ob nicht hier Attribute vorliegen, die ursprünglich für verschiedene Avatāren bezeichnend sind (Klubbe und Diskus gehören dem Kṛṣṇa, möglicherweise auch Muschel, weiter sind ja Muschel und Lotus anerkamte Glückszeichen). Dass endlich Brahman auf dem aus dem Nabel entspringenden Lotus ruht, kombiniert nur die Idee von Brahman auf dem Lotus — seinem gewöhnlichen Sitz — und von Brahman aus dem Viṣṇu entsprungen, was die Überlegenheit des letzteren Gottes in ganz besonderem Grade darlegen soll. Übrigens ist diese Idee sicher ganz spät; eine gute Abbildung findet man bei E. O. MARTIN The Gods of India p. 99.

[2] Vgl. die Zusammenstellungen bei FAUSBØLL Indian Mythology p. 77 ff.; HOPKINS Epic Mythology p. 21 ff.

[3] Sup. 20, 4.

schichte von Garuḍa's Geburt mit der Sage von den Vālakhilya's und Indra kombiniert worden, die sich in Sup. 2, 3—6[1] und in MBh. I, 1436 ff. findet.[2] Dass diese Geschichte von Anfang an nichts mit der Suparṇasage zu tun hatte ist wohl ganz deutlich.

Die Vālakhilya's, die uns im Suparṇādhyāya später als Bewohner des Rauhiṇa-Baums begegnen, sind dunkle Gestalten der indischen Mythologie. Die Etymologie ihres Namens ist unklar; ŚBr. VIII, 3, 4, 1 hilft nicht weiter, und auch 'glatzköpfig', wie BR. VI, 934 vermuten, kann wohl schwerlich richtig sein. Dass aber das Vorderglied des Namens mit *vāla-* 'Haar, Schweifhaar' zusammenhängt, scheint mir daraus hervorzugehen, weil sie nach TĀr. I, 23, 3[3] aus den Haaren Prajāpati's — ebenso wie die Vaikhānasa's aus seinen Nägeln — entstanden sind.[4] Alle Quellen stimmen darin zusammen, dass sie daumengross sind, und nach epischen und späteren Traditionen leben sie irgendwo auf oder in der Nähe der Sonne.[5] Aber nach anderen epischen Stellen halten sie sich auf der Erde auf: nach dem Suparṇādhyāya und den damit übereinstimmenden Texten leben sie im Baume Rauhiṇa, nach MBh. III, 10903 verrichten sie an der Gaṅgā ihre Andacht, und nach anderen Stellen scheinen sie am Sarasvatī ihren Aufenthalt zu haben.[6] Ihre Anzahl wird auf 60 000 angegeben[7], ihr Alter auf 1 000 Menschenalter. Dass sie als Seher der nach ihnen benannten Hymnen (RV. VIII, 49—59)[8] betrachtet werden, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden.[9]

---

[1] Die Stelle ist offenbar als späterer Zusats zu betrachten, vgl. oben p. 210 f.

[2] Garuḍa und die Vālakhilyas kommen auch in KSS. XII, 136 ff. vor, wo erzählt wird, dass die Insel Laṅkā auf dem von Garuḍa weggeworfenen Aste des Riesenbaumes aufgebaut wurde und deswegen einen hölzernen Boden hat. Sonst ist ja die purāṇische Tradition von der Entstehung der Laṅkā diejenige, dass sie aus einem vom Winde bei einem Kampfe mit Śeṣa losgerissenen Abhang des Himālaya stammt.

[3] Vgl. WEBER ISt. I, 78; MUIR Original Skt. Texts I², 31 f. (vgl. auch DÄHNHARDT Natursagen I, 18).

[4] Aber in MBh. XIII, 4124 sind sie aus Kuśa-Gräsern entstanden. Nach einer anderen Stelle (vgl. Nīlakaṇṭha zu I, 2572) ist vielleicht Kratu, ein Sohn Brahman's, ihr Vater.

[5] Vgl. HOPKINS Epic Mythology p. 186; CROOKE Pop. Rel. of N. India I, 244; TAWNEY KSS. I, 79 n. 2.

[6] HOPKINS l. c. p. 186.

[7] TAWNEY l. c.

[8] Nach Bṛhaddev. VI, 84 sind ihrer nur acht (RV. VIII, 49—56), was durch die kaschmirische Tradition bestätigt wird, vgl. SCHEFTELOWITZ Apokryphen p. 35 ff.

[9] Eine Notiz bei Albīrūni transl. by SACHAU I, 395 f.: 'Nārāyaṇa has ap-

Für die Beurteilung der wirklichen Natur der Vālakhilya's haben wir in der Überlieferung wenig oder fast keine Anhaltspunkte. Fast am wichtigsten erscheint es mir, dass sie immer als daumengross dargestellt werden, denn daumengross ist das Seelenwesen das im Inneren, im Herzen des Menschen haust und sich von Existenz zu Existenz fortbewegt.[1] Auch die Vaikhānasa's[2] werden als daumen- oder vielmehr als bohnengross dargestellt durch die Beiwörter *māṣa* oder *māṣaprastha,* die sie im Epos führen; denn nach meinem Dafürhalten geht aus Kāṭh. XX, 8 (= Kap. S. XXXII, 10) hervor, dass man das Seelenwesen, den *ātman* des Menschen für bohnengross hielt, da es nämlich dort heisst: *ekaviṃśatim māṣān pratinyupya puruṣaśīrṣam āharaty amedhyā vai māṣā amedhyam puruṣaśīrṣam amedhyenaivāmedhyaṃ krīṇāti. ekaviṃśatir bhavanty ekaviṃśo vai puruṣo; yāvān evāsyātmā taṃ krīṇāti* 'ein und zwanzig Bohnen hinwerfend bringt er das Menschenhaupt herbei; nicht opferrein sind die Bohnen, nicht opferrein ist das Menschenhaupt; mit Nichtopferreinem erkauft er so das Nichtopferreine. Ein und zwanzig sind es: der Mensch besteht aus ein und zwanzig (Componenten); *wie gross das Selbst des Menschen ist, das erkauft er (damit)*'. Die letzten Worte können doch, wenn sie auch ganz unbeholfen sind, nichts anderes bedeuten, als dass der Opfernde mit Bohnen kauft, weil sie gross sind wie 'das Selbst des Menschen'.[4] Ferner stehen die Vālakhilya's mit der Sonne in Verbindung, sie leben auf ihrer Scheibe oder umgeben ihren Wagen; sie werden auch im Epos als *marīcipāḥ,* was ich mir als 'Sonnenstrahlen trinkend' gedeutet habe, bezeichnet. Nach Nigh. 1, 5 bedeutet aber *marīcipa* einfach *raśmi* 'Strahl', und Devarāja Nir. I, 37, 11 ff. sagt dazu: *atra marīciśabdena marīcimān sūrya ucyate . . . marīcimat sūryamaṇḍalam pānti marī-*

peared at the end of the first *manvantara* to take away the rule of the world from the Vālakhilya (?) who had given it the name, and wanted to take it into his own hands' ist ganz verworren, da er hier *Vālakhilya* und *Bali* verwechselt.

[1] Vgl. Oldenberg Rel. d. Veda p. 526; Johansson Solfågeln p. 9 ff. u. s. w.

[2] Vgl. über diese auch Macdonell & Keith Vedic Index II, 327.

[3] Nach L. v. Schroeder WZKM. XV, 204. Die letzten Wörter von mir gesperrt.

[4] Wie es sich mit Bohnen und Totenkult verhält hat L. v. Schroeder WZKM. XV, 187—212 genau auseinandergesetzt. Nach Plin. n. h. XVIII, 118 (v. Schroeder l. c. pp. 190 f. 199) befanden sich ja nach Pythagoras die Seelen der Verstorbenen in den Bohnen, was nicht als Missverständnis des Plinius ohne weiteres abgewiesen werden kann. In den ältener Upaniṣaden wird ja auch von einer Wiedergeburt in Bohnen u. s. w. gesprochen, vgl. Windisch Buddhas Geburt p. 74.

cipāḥ; als Belege führt er VS. VII, 3 an, wo *devā marīcipāḥ* vorkommen, was der Komm. durch *marīcipālakāḥ* deutet. Dann würde das Wort also etwa 'Sonnenwächter' bedeuten. Denn sei nun wie ihm wolle. Wenn die Vālakhilya's teils als daumengrosse Heilige, die auf der Sonne leben, teils sogar als Sonnenstrahlen bezeichnet werden, so möchte ich daraus schliessen, dass sie am ehesten als auf der Sonne lebende Seelenwesen zu fassen sind.[1] Weiter komme ich hier nicht.

Von dieser kleinen Abweichung kehre ich zu Garuḍa zurück. Er ist gewissermassen nicht nur ein König des Vogelgeschlechts, sondern auch der Vater aller grossen Raubvögel und besonders aller schlangenfressenden Vögel. So ist der Pfau, den er dem Skanda schenkt, sein Sohn[2]; darauf komme ich unten weiter zurück. Sonst werden als Namen seiner Söhne genannt Sumukha[3], Sunāman, Sunetra, Suvarcas, Suruc und Subala[4]; sie sind alle *kṣatriya's*, können aber, da sie ihre Verwandten, die Schlangen, verzehren, keine Brahmanen werden.[5] Andere seiner Söhne heissen Niśākara, Divākara u. s. w. Seitdem sich Garuḍa von Indra die Schlangen als Speise ausgebeten hat, ist er deren erbittertster Feind, der sie überall aufsucht und verzehrt; seine Behausung scheint er am ehesten im Himavant zu haben, obwohl ihm auch andere Heimstätten zugeschrieben werden.[6] Nach der Suparṇasage des Mahābhārata wurde er durch freundliches Übereinkommen Viṣṇu's Reittier und erhielt auf dessen Standert seinen Platz; aber in V, 3683 ff. geschieht dies dadurch, dass ihn Viṣṇu zur Strafe für seinen Übermut demütigt: er legt seinen rechten Arm auf ihn, den Garuḍa nicht zu erheben vermag. In V, 3741 ff. führt er den heiligen Gālava herum, um ihm das Weltall zu zeigen; dabei verliert er (3873 ff.) seiner bösen Absichten wegen seine Flügel, kriegt sie aber sofort zurück, als er die Śāṇḍilī verehrt.[7]

---

[1] Wir mögen uns erinnern, dass die Sonne der höchste Ort *(paramam padam)* Viṣṇu's ist, wo sich die Seeligen aufhalten. Die Jainisten scheinen diese Vorstellung von den Viṣṇuiten entlehnt zu haben.

[2] MBh. IX, 2674.

[3] MBh. VI, 207.

[4] MBh. V, 3587.

[5] Hopkins l. c. p. 22.

[6] Hopkins l. c. p. 22.

[7] Johansson l. c. p. 72 vergleicht diese Episode mit der Ikarossage (daran erinnert nun vielmehr der Geier Sampāti im Rām., durch die Nähe der Sonne seine Flügel verbrennt und auf den Malaya fällt) und dem Vogel Phoenix. Da ich mit der ägyptischen Mythologie nicht bekannt bin, kann ich mich hier über die Phoenix-Sage nicht äussern; dennoch möchte ich glauben, dass die Sage auch mit indischen Motiven verwandt sei.

Im Rāmāyaṇa scheint Garuḍa wenig hervortretend zu sein: er wendet die Schlangenpfeile des Indrajit ab und heilt Rāma und dessen Brüder[1], tritt aber sonst eigentlich nur in seiner Eigenschaft als Reittier Viṣṇu's auf.

Dieselbe Natur — sowie auch die, ein Feind und Vernichter der Schlangen zu sein — hat Garuḍa durch die klassische Literatur und später bis in unsere Zeit hinein beibehalten. Es wäre gar nicht der Mühe wert, die klassischen Belegstellen zu sammeln, da sie im grossen und ganzen alle fast dasselbe enthalten. Ich erinnere deswegen nur an ein paar bekannte Texte, wo Garuḍa vorkommt. Bekannt ist seine Rolle in dem Drama Nāgānanda des Königs Harṣa, dessen Hauptzüge in der Erzählung von Jīmūtavāhana in KSS. XXII und XC (= Vetāla XVI)[2] wiederkehrt; das Motiv ist das in buddhistischen (und brahmanischen) Legenden nicht seltene von der übermenschlichen Aufopferung eines Mannes, um andere Lebewesen zu erretten — hier die des Jīmūtavāhana, um die Schlangen von Garuḍa zu befreien. Aus dem Pañcatantra erinnert man sich der Geschichte vom 'Weber als Viṣṇu' (Pūrṇath. I, 8), worin sich ein Weber eine Maschine verfertigt, die einen Garuḍa vorstellt — einen Aeroplan also — um nachts eine Prinzessin als Viṣṇu besuchen zu können.[3] In Budhasvāmin's Bṛhatkathāślokasaṃgraha V, 273 ff. tritt ein fremder *(yavana)* Künstler auf und verfertigt eine Flugmaschine in der Gestalt eines Garuḍa. In der Geschichte 'Strandläufer und Meer' (Tantrākhy. I, 10)[4] hilft Garuḍa durch die Hülfe des Viṣṇu (oder in einer anderen Version durch eigene Macht) dem Strandläufer seine durch das Meer geraubten Eier wiederzukriegen u. s. w.

In der Pāliliteratur kommt m. W. Garuḍa zeimlich selten vor. In der Jātakasammlung kommt im Jāt. 545 (VI, p. 260 f.) *Garuḷo (Venateyyo)* dreimal in Verbindung mit den Königen der Nāgas und Gandharvas vor; weiteres bekommt man dort von ihm nicht zu wissen. Im Jāt. 536 (V, p. 424) kommt *Venateyya* vor, der mit einer Göttin (oder Königin) *Kākāti* vermählt ist und auf einer Insel mitten im Meere wohnt.[5] Auch in der jainistischen Litera-

---

[1] Rām. VI, 50, 33 f.

[2] Vgl. WILFORD As. Res. VIII, 343; TAWNEY KSS. I, 174 ff.; II, 312 ff CROOKE Pop. Rel. of N. India II, 121 f.

[3] In einem Sikh-Hymnus bei MACAULIFFE The Sikh religion VI, 87 wird auf diese Sage angespielt; dort handelt er sich aber um 'a carpenter's son'.

[4] HERTEL Tantrākhyāyika I, 132 f.

[5] Der Kommentar verweist auf das Kākātijātaka (III, p. 90 ff.), worauf ich unten in anderem Zusammenhang zurückkomme.

tur werden die Stellen sehr spärlich sein, wo Garuḍa — als Reittier des Viṣṇu — erwähnt wird, und können hier nicht näher erörtet werden. Ein jainistisches Werk genannt *Garulovāa* erwähnt WEBER[1] unter den kanonischen Texten der Jaina; mir ist das Schriftchen leider nicht bekannt.

Eine Sage aus dem jetzigen Indien, worin Garuḍa als mitspielende Person auftritt, findet man z. B. bei HERTEL Festschr. E. Kuhn p. 56 f. angeführt.

Die Hauptcharakteristika des Garuḍa, die durch die ganze Sanskritliteratur wiederholt werden, sind also die folgenden:

1) Er ist ein riesengrosser, riesenstarker Vogel;

2) Er ist das Reittier des Viṣṇu;

3) Er ist ein erbitterter Feind der Schlangen, die seine Nahrung bilden.

Auch aus späteren Beschreibungen Indiens und Darstellungen der indischen Mythologie u. s. w. lassen sich diese Züge Garuḍa's in Hülle und Fülle belegen. In dieser Hinsicht Vollständigkeit zu erstreben kann nicht meine Absicht sein, und ich führe hier nur einige vereinzelte Belege an, die mir zufällig präsent sind. ALBĪRŪNI[2] sagt: 'the Lord appeared to him . . . riding on a bird called Garuḍa'; ABR. ROGER[3] bezeugt: 'dass er Garuḍa als das *vāhana* des Viṣṇu kennt'; ZIEGENBALG[4] erwähnt folgendes: 'ausser diesen steht auch die Figur des Vogels Garuḍa in allen Pagoden, als welcher Vogel für Vischnu's Gefährt gehalten wird, worauf er fahren soll, um welcher Ursache willen diese Heiden solchen Vogel sehr heilig halten und ganze Bücher über ihn geschrieben haben, in denen gewöhnlich lauter Handgriffe zu diesen und jenen verbotenen Künsten angegeben werden'.[5] PAULINUS A S. BARTHOLOMÆO[6] sagt, wo er die Namen Viṣṇu's aufzählt: 'IX. vocatur *Garudhadhvagia*, quia dum e cælo suo egreditur, vehitur aquila

---

[1] ISt. XVI, 274; XVII, 13. 87.

[2] Transl. by SACHAU I, 114.

[3] Open-deure ad. CALAND p. 103.

[4] Genealogie d. malabar. Götter p. 93.

[5] Unter diesen Büchern versteht wohl ZIEGENBALG Werke wie die Garuḍopaniṣad (vgl. WEBER ISt. XVII, 161 ff.; DEUSSEN Sechzig Upanishads p. 627 ff.); über das Garuḍapurāna vgl. GERMANN bei ZIEGENBALG l. c. p. 94 A. und WINTERNITZ Gesch. d. ind. Litt. I, 389 A. 479 f. Dieses Werk führt ALBĪRŪNI l. c. I, 130 offenbar unter dem Namen *Tārksyapurāṇa* auf (auf p. 131 aber nennt er es Garuḍapurāna); einen Teil davon, das Viṣṇudharmottara, soll er genau studiert haben, vgl. BÜHLER IA. XIX, 382 ff.; JOLLY GIAPh. II: 8, p. 30 f.

[6] Syst. Brachmanicum p. 80.

vel ave *gaerudha* dicta' und ferner[1]: 'avem *garudha* dictam, qua Vishnu vehitur, aquilam esse putat Sonnerat, verum saltem in Malabarica non aquila sed accipiter in veneratione habetur, et dei Vishnu vectura seu *vahenam* dicitur'[2], und endlich an einer dritten Stelle[3]: 'aquila, nonnullis accipiter rufus, Vishnu dei vehiculum Brahmanibus Garudha et Gaeguèshvara[4] seu *dominus & princeps-avium,* suvarna id est *coloris aurei* esse scribitur, atque aeris symbolum est, quo aere Vishnu seu aqua vehitur et sursum fertur, ut iterum pluat, atque terram humore suo conservet, quod Vishnu dei officium est. Veteres nummi, quorum aliquos Bayer[5], aliquos Thomas Hyde, et multos D. d'Hancarville[6] exhibet, aquilam volantem, et inter nubes fulmen gestantem præ se ferunt'.[7]

Auch bei den asiatischen Völkern, deren Kultur und Religion von Indien aus entlehnt oder beeinflusst worden ist, kommt Garuḍa in Sagen und Folklore vor. Von dem *Phaya Khruth* der Siamesen und Lao ist schon oben[8] kurz gesprochen worden; den Malaien ist Garuḍa unter dem Namen *Gerda* sowohl in Dichtung wie in Volksglauben wohl bekannt: 'der Malaie von Pêrak pflegt zu sagen, wenn während des Tages die Sonne plötzlich von Wolken verhüllt wird: 'Gerda breitet seine Flügel aus, um sie zu trocknen'.[9] Die Vorstellung von dem Riesenvogel liegt also auch hier ganz klar vor. Bei den Mongolen kommt ein Riesenvogel *Chan-garudi* vor, über den mir aus DÄHNHARDT[10] zwei Sagen bekannt sind, die hier angeführt werden mögen:

1. 'Der Vogelkönig Chan-garudi sandte zwei Vögel, die Schwalbe und Beutelmeise (Parus pendulinus), und eine Biene auf die Erde, um auszukundschaften, wessen Fleisch am schmack-

---

[1] l. c. p. 83.

[2] Ich komme unten auf diese Stelle zurück.

[3] l. c. p. 196 f.

[4] Soll offenbar *khageśvara* sein.

[5] Nicht in der Historia regni Græcorum Bactriani, St. Petersburg 1738.

[6] Verfasser eines Werkes: 'Recherches sur l'origine, l'esprit et les progrès des arts de la Grèce sur les monumens antiques de l'Inde, de la Perse &c.', London 1785, das von PAULINUS mehrmals sehr stark gerügt wird.

[7] Was für Münzen hier gemeint sind, kann ich nicht erraten; aus RAPSON kriege ich jedenfalls keine Belege dafür, dass solche jemals in Indien läufig gewesen sind. Von der Beschreibung würde man wohl eher auf europäische (oder vll. baktrische) Münzen raten, die natürlich mit Garuḍa nichts zu tun haben.

[8] Vgl. p. 309 f.

[9] WINTERNITZ WZKM. XIV, 254 nach SKEAT Malay Magic, London 1900, p. 110.

[10] Natursagen I, 333 f.; III, 26. D. zitiert naeh POTANIN Očerki sěvero-zapadnoj Mongolii II, 159. IV, 175.

haftesten sei. Als sie zurückkehrten, begegnete ihnen Burchan[1] und fragte, wessen Fleisch denn am besten schmeckte. Sie antworteten: des Menschen. Der Burchan, um die Menschen zu retten, überredete sie, dem Vogel Chan-garudi nichts davon zu erzählen. Die Vögel waren damit einverstanden. Aber weil sie der Biene misstrauten, schnitten sie ihr die Zunge aus. Sie kam zuerst an und erzählte, wie ihnen der Burchan angeraten, dem Chan-garudi, dass das schmackhafteste Fleisch die Schlange hatte.[2] Dann kam die Biene. Aber auf die Frage Chan-garudis konnte sie nur ein unverständliches Summen hören lassen'.

2. Diese Sage liegt, wie DÄHNHARDT bemerkt, offenbar in verdorbener Gestalt vor. Daraus ist nur zu sehen, dass Chan-garudi eine Schul'mus (Teufelin) geheiratet hatte, die von ihm einen Turm aus Vogelschnäbeln verlangte.[3] Durch die Rede des Vogels Chottan šibo lässt sich aber Chan-garudi dazu bewegen, seinen Befehl, alle Vogelschnäbel abzuschneiden, zurückzurufen. [Die Fortsetzung, die unklar ist, geht uns hier nicht an.]

Aus diesen Erzählungen geht zur Genüge hervor, dass unter den Mongolen die Vorstellung eines riesenhaften Vogelkönigs, dem sie sogar den einheimischen Namen erhalten haben, geläufig ist. Die erste Erzählung ist auch deswegen von hohem Interesse, weil durch die Antwort des Vogels und das Summen (Zischen) der Biene dem Chan-garudi die Vorstellung beigebracht wird, dass das Schlangenfleisch von allen das schmackhafteste ist. Da ja dies nur eine Motivierung dafür sein kann, dass Chan-garudi nachher Schlangen zu fressen anfing, so ist es deutlich, dass auch den Mongolen die traditionelle Feindschaft zwischen Garuḍa und den Schlangen bekannt sein muss.

Mir fehlt es leider völlig an Kenntnissen um das interessante Thema weiter verfolgen zu können, inwieweit Garuḍa auch anderen asiatischen Stämmen bekannt ist.[4]

Wie man sich nun Garuḍa in Indien vorstellt, darüber bekommen wir durch Beschreibungen und Abbildungen genugsam Kunde. Das hauptsächliche ist, dass er eine Art Mischwesen sein soll — ein grosser Vogel, der z. T. Mensch ist, menschlichen Kopf

---

[1] = Buddha.

[2] Es muss vor diesem Satze etwas ausgefallen sein; etwa: 'die Schwalbe kam zuerst an und erzählte (?)'.

[3] Dies erinnert lebhaft an das in Indien so häufige Motiv der Schwangerschaftsgelüste *(dohada)*.

[4] Auf die Sagen vom Vogel Rokh komme ich unten weiter zurück.

hat[1] u. s. w. So bezeugt z. B. CROOKE[2], dass 'Vishnu on Garuḍa, *half eagle and half man,* is the crest of the Chandravansi Rājputs'; nach GERMANN, dem Herausgeber von ZIEGENBALG's 'Genealogie der malabarischen Götter'[3] sollen sogar noch mehr anthropomorphische Darstellungen des Garuḍa vorkommen; bei ihm lesen wir nämlich: 'An den Mauern der Vischnuitischen Tempel wird häufig sein Bild gesehen, ein junger Mann in anbetender Stellung, auch das Gesicht ist das eines Menschen, nur mit einer langen Adlernase; um seinen Nacken ist oft eine Schlange als Schmuck geworfen. Bisweilen soll er auch als doppelköpfiger östreichischer Adler erscheinen'. An ein Mischwesen von Mensch und Vogel denkt wohl auch MACAULIFFE[4], wenn er ihn folgendermassen beschreibt: 'Garuḍa or *garur* is represented as the vehicle of Vishnu and as having a white face, an aquiline nose and a golden body'. Zwei Abbildungen gibt MARTIN[5]: auf der ersten, die 'the mysterious syllable om' darstellt, sind abgebildet Brahma mit Sarasvatī und Haṃsa, Śiva mit Pārvatī und Nandī und Viṣṇu mit Lakṣmī und Garuḍa; dort sieht man Garuḍa in menschlicher Gestalt mit Flügeln und Adlerschnabel in anbetender Stellung. Dazu passt nun ganz gut die Beschreibung auf p. 228: 'Garuḍa is a mythical being half man, half bird. He is represented as having the head, wing, talons, and beak of an eagle, and the body and limbs of a man. His face is white, his wings red, his body golden'. Auf der zweiten Abbildung (p. 227) aber sieht man Garuḍa in vollständiger Adlergestalt ohne jede Beimischung menschlicher Züge: auf seinem Rücken trägt er Viṣṇu und Lakṣmī (in doppelter Gestalt) und in seinen Krallen eine sich heftig ringelnde Cobra. Abbildungen des Garuḍa, sowie der ihm nahe verwandten *supaṇṇa's* der Buddhisten, finden sich übrigens in bekannten Darstellungen indischer Monumente hie und da und brauchen hier nicht weiter erörtet zu werden.[6] In der Hauptsache stimmen sie zu dem oben Gesagten ganz gut.

Soweit über Garuda als Vogelkönig und Reittier des Viṣṇu; nun kommen wir aber dazu, auch auf die Vervielfältigung dieses

---

[1] Vgl. JOHANSSON Solfågeln p. 71.

[2] Pop. Rel. of N. India II, 156.

[3] Ibid. p. 94 A. Vgl. auch die ganz kurze Beschreibung bei ABR. ROGER Offene Thür p. 329.

[3] The Sikh religion VI, 87 n. 1.

[5] The Gods of India pp. 80. 227.

[6] Eine gute Abbildung in The Mythology of all races ed. by LOUIS H. GRAY, VI (Boston 1917), p. 140 (vgl. p. 214).

mythologischen Geschöpfes, auf *die Garuḍas* einen Blick zu werfen. Im Suparṇādhyāya wird immer nur von einem Garuḍa gesprochen und davon, das er Nachkommen erzeugt hätte, wird dort kein Wort erwähnt.[1] Aber schon im Mahābhārata erfahren wir mehrmals, dass er mehrere Söhne erzeugt hat, die offenbar wie er selbst Riesenvögel und Feinde der Schlangen sind. Da nun Garuḍa auch als grosser Raubvogel, Adler o. ä., aufgefasst wurde und mit dem *Śyena* oder *Suparṇa* der vedischen Quellen, die nur in besonderen Fällen als speziell individualisierte Wesen aufgefasst wurden, gleichgestellt wurde, lag natürlich die Vorstellung sehr nahe, den Garuḍa nur als den ersten und vornehmsten, den Urvater eines ganzen Geschlechts von derartigen Vögeln aufzufassen; so hat sich aus dieser Vorstellung teils ein ganzes Geschlecht von mythologischen Wesen ausgebildet, die ihrem Urvater gleich riesenhafte Mischwesen zwischen Mensch und Vogel sind, teils hat man aber auch einen tatsächlich existierenden, in Indien lebenden Vogel mit dem Namen Garudas benannt und in diesem den Repräsentant jenes mythischen Geschlechts erblicken wollen.

Um mit der Pāliliteratur den Anfang zu machen, so wird dort m. W. das Wort *garuḷa* fast nie dazu gebraucht, einen Vogel von dem mythischen oder wirklichen Geschlecht der 'Garuḍa's zu bezeichnen. Nur an einer mir bekannten Stelle, Jāt. 210, g. 2[2], kommt das Wort so vor — es bedeutet aber dort eher nur 'Vogel' im allgemeinen. Das Jātaka berichtet nämlich, wie ein *rukkhakoṭṭhakasakuna*[3], d. h. offenbar ein Specht, der nur an Bäume mit weichem Holz gewohnt war, sich den Kopf zerbrach, als er hartes *khadira*-Holz (Acacia Catechu) spalten wollte. Der Vers lautet dann folgendermassen:

acār' utāyaṃ vitudaṃ vanāni
kaṭṭhaṃgarukkhesu asārakesu |
athāsadā khadiraṃ jātasāraṃ
yatth' abbhidā garuḷo uttamaṃgam ||

---

[1] Freilich heisst es in 31, 1 dass er im *Śalmali*-Baum sein Nest gebaut hat. Aus seiner Feder sind Pfauen u. s. w. entstanden (28, 1), worüber weiter unten.

[2] Vol. II, p. 163.

[3] Warum FAUSBØLL Five Jāt. p. 36 und GEIGER GIAPh. I: 7, p. 51 in *kotthaka* das ai. *koyasti(ka)* 'a small white crane' sehen wollen, ist mir unverständlich. *kotthaka* muss = ai. **kuttaka* (: *kutt-* 'spalten', vgl. z. B. *tuṇḍeṇa kottetvā* Five Jāt. p. 49) sein und *rukkhakotthakasakuna* ist ohne Zweifel mit 'Specht' zu übersetzen.

'er fuhr herum in den Wäldern, die weichen *katthaṃga*-Bäume[1] zerklopfend; dann griff er einen harten *khadira* an, wobei der Vogel sich den Kopf zerbrach'. Dass man das Wort hier einfach als 'Vogel' aufzufassen hat, bezeugt auch der Kommentar, indem er sagt: *garuḷo ti sakuṇo*[2] *sabbasakuṇānaṃ h'etaṃ sagāravasappatissavacanam.*

Dagegen scheint im Pāli *supaṇṇa* öfters als Gattungsname vorzukommen und bezeichnet offenbar speziell jene dämonischen, halb menschlichen, halb tierischen Wesen, die der Schlangen grimmste Feinde sind. Ich nehme nur ein par Stellen aus den Jātaka's aus, da sie für meinen Zweck völlig genügend sind. Im Jāt. 412[3] wird von einem *supannarājā* erzählt, der *diyaḍḍhayojanasatikam attabhāvam māpetvā pakkhavātehi mahāsamudde udakaṃ dvidhā katvā ekaṃ vyāmasahassāyāmaṃ nāgarājānaṃ naṅguṭṭhe gahetvā* u. s. w. — also ein vollständiger Garuḍa oder Rokh. Als sich die Riesenschlange um einen *nyagrodha*-Baum ringelt, reisst der Vogel diesen aus, nimmt dann Schlange und Baum zu dem *koṭisimbali*-Baum[4] mit und verzehrt dort die Schlange — deutlich Reminiszenzen der Vorstellungen von Garuḍa liegen hier vor. In Jāt. 331, g. 4[5] heisst es: *sabbe amitte ādeti supaṇṇo uragam iva,* in 400, g. 2[6] wiederum: *ahan tam uddharissāmi supaṇṇo uragam-m-iva*[7]*;* an anderen Stellen wird ganz allgemein von *supaṇṇarājā* und *supaṇṇabhavana* 'Wohnort, Welt der *s.*' gesprochen, z. B. Jāt. 545[8] u. s. w. Sehr merkwürdig sind ferner zwei Jātakas, die mit einem späteren Sagenmotiv aus Kathāsaritsāgara, Sindbad's Reisen u. s. w. offenbare Verwandtschaft zeigen und deswegen später näher beleuchtet werden sollen, nämlich Kākātijātaka (327)[9] und das damit beinahe identische Sussondi-

---

[1] Das ist wohl ein gemeinsame Name der Bäume mit weichem Holz. Der Komm. Sagt nur: *phālibhaddakasimbaliādīsu.*

[2] So mit Bi zu lesen; *sakuṇesi* bei FAUSBØLL ist sinnlos.

[3] Vol. III, p. 497 ff.

[4] Zu dem *simbali*-Baume (Bombax heptaphyllum) stehen die *Supaṇṇa's* in der Pāliliteratur in deutlicher Beziehung (vgl. weiter unten). Am Berge Meru liegt der *Simbalidaho,* rund um welcher die *Supaṇṇa's* in den *Simbali*-Wäldern wohnen. Vgl. dazu Sup. 31, 1: *kṛtvā nīdaṃ śalmalau.*

[5] Vol. III, p. 103.

[6] Ibid. p. 334.

[7] Der Komm. sagt hier einfach: *garuḷo sappamiva;* lesenswert ist auch der Komm. zu 331, 4.

[8] Vol. VI, p. 256 f.

[9] Vol. III, p. 90 ff.

jātaka (360)[1]; in diesen Erzählungen ist der *supaṇṇarājā* offenbar ein Riesenvogel, der entweder auf einem *simbali*-Baum weit weg im Meere (327, g. 2) oder auf einem *nyagrodha*-Baum auf dem *Serumadīpa* mitten im Ozean von heftigen Brandungen umgeben (360, gg. 1—2) wohnt, der aber nach Belieben menschliche Gestalt annehmen und unter Menschen verkehren kann, ja, sogar mit einem menschlichen Weibe ein Liebesverhältnis anknüpft. Dies alles deutet wohl auf ein dämonisches, halb-menschliches Wesen, genau von der Art wie man sich Garuḍa vorgestellt hat. Obwohl in gewisser Verballhornung leben also die alten mythologischen Vorstellungen in der Pālitradition fort.

In der epischen Literatur kommen, wie schon oben kurz angedeutet worden ist, insoweit mehrere Garuḍa's vor, als jener dort als Vater einer zahlreichen Nachkommenschaft dargestellt wird.[2] Darüber braucht hier nicht weiter gesprochen zu werden, da ich aus dem Epos nichts neues oder für die ganze Frage besonders beleuchtendes vorzutragen weiss.

Dieses Thema durch die purāṇische und klassische Litbratur zu verfolgen wäre absolut nicht der Mühe wert und hätte keinen Zweck. Ich füge also hier nur einige vereinzelte Notizen bei, die beleuchtend zu sein scheinen.

Ein Buch, das der romantischen und phantastischen Literatur der Araber und des Mittelalters sehr nahe steht und uns weiter unten nochmals beschäftigen wird, der Kathāsaritsāgara, hat die Vorstellung von den Riesenvögeln, den Rokhs schon völlig ausgebildet. So wird in IX, 46 ff.[3] die Geschichte von der Königin Mṛgāvatī erzählt, die während ihrer Schwangerschaft den Wunsch hegte, in einem Teiche voll Blut zu baden. Ihr Gemahl liess aber statt dessen einen Teich mit Lack füllen; wie aber die Königin darin badete, kam 'ein Vogel aus dem Geschlecht des Garuḍa' (*garuḍānvayajaḥ pakṣī*, V. 48) und trug sie in dem Glauben, sie wäre ein rohes Fleichstück, in die Luft auf. In der Geschichte des Lohajaṅgha (XII, 78 ff.)[4] wird erzählt (VV. 106 ff.), wie dieser in den Leichnam eines Elefanten hineinkriecht[5], der später von dem Strome weggeführt wird und in das Meer gelangt. Dort sieht ihn ein Vogel Garuḍa (*pakṣī garuḍavaṃśajaḥ*, V. 113) und

[1] Ibid. p. 187 ff.
[2] Vgl. HOPKINS Epic Mythology pp. 19. 21 f.
[3] Dieselbe Geschichte wiederum in XXX, 45 ff.
[4] Vgl. Verf. Paccekabuddhageschichten p. 52 ff.
[5] Vgl. ibid. p. 23 f.

führt ihn nach der anderen Seite des Meeres, was hier nach Laṅkā bedeutet. In XXXVI, 23 ff. kommt ein Garuḍa-Vogel (*tārkṣyodbhavaḥ pakṣī,* V. 24) geflogen und versetzt mit seinem Schnabel dem Wunderelefanten Śvetaraśmi einen derartigen Hieb, dass jener für längere Zeit betäubt wird und nur durch ein magisches Mittel wieder ins Leben gerufen werden kann. Der König Ratnādhipati treibt aber den Vogel mit seinem Ankus fort. Dass in dem vorher erwähnten Stück der Garuḍa einen Elefantenleichnam mit sich nimmt, hier dagegen einen lebendigen Elefanten angreift, erinnert unzweifelhaft an die Episode des Suparṇādhyāya von Garuḍa und den beiden Riesentieren, dem Elefanten und dem Seeungeheuer. Doch ist es ja auch ganz natürlich, dass man sich eine Vorstellung von der Riesengrösse jener Vögel dadurch machen wollte, dass man sie gerade als Feinde und Besieger des grössten bekannten Landtieres darstellte.[1]

ALBĪRŪNI, der ältere Zeitgenosse des Somadeva, spricht an einer Stelle[2] (nach dem Vāyupurāṇa) von 'the large birds called Garuḍa', die auf der vierten Welt (*Gabhastala*[3] oder *Gabhastimat*) leben.

Es sind offenbar dieselben mythischen Vogelwesen, die uns ZIEGENBALG[4] unter dem mir sonst nicht bekannten Namen *Garuḍa-Gandharva's* vorführt. Zuerst erwähnt er die *Garuḍa's* 'mit Flügeln und Kronen abgebildet. Sie sind stets um Vischnu, fliegen hin und her und verrichten seinen Dienst. Die Vischnuiten sagen, dass die Garuḍas Vischnu's Wagen sein, darauf er zu fahren pflege'. Hier liegt also einfach eine Vervielfältigung des altbekannten Reittieres des Viṣṇu vor. Dann führt er aber fort: 'die *Gandharber* haben gleichfalls Flügel und sind nach Gestalt, Amt und Verrichtungen den Garudas gleich, wie sie denn gern zusammengezogen und *Garuda-Gandharbas* genannt werden. Von ihnen schreibt ein Heide folgendes: 'Die Garuda-Gandharbas sind besondere Geschöpfe Gottes, welche sehr edel, vortrefflich und schön von Gott erschaffen worden. Sie sind von Brahma's Geschlecht. Ihre Leiber sind geistige Leiber, sie können sein, wo sie wollen, wo sie zu sein gedenken, da sind sie auch, sie können in wenig Zeit alle

---

[1] Diese Vorstellung kehrt ja in den Rokh-Sagen wieder, worüber weiter unten.

[2] I, 231 (SACHAU).

[3] *Gabhastala* ist gewöhnlich eine Abteilung des *Pātāla* (vgl. KIRFEL Die Kosmographie der Inder pp. 144. 146).

[4] Genealogie der malabar. Götter p. 236 (vgl. p. 13).

14 Welten durchfliegen. Ihr Amt besteht darin, dass sie Gott allezeit loben und verehren. Sie sind ohne Ruhe und ohne Schlaf, ohne Speise und ohne Trank. Ihre Verrichtungen sind Weisheit und Heiligkeit; sie sehen Gottes Angesicht und preisen ihn stets, thun auch, was er ihnen befiehlt'. Was unter diesen sonderbaren Wesen zu verstehen ist, kann ich leider nicht klarlegen; denn zwischen Garuḍa's und Gandharven scheint mir in der indischen Literatur keine näheren Beziehungen zu walten.[1] Mit allem Respekt für die Kenntnisse und den Scharfsinn ZIEGENBALG's muss ich doch gestehen, dass mir die Worte des 'Heiden' ein bischen verdächtig scheinen; es wäre sehr sonderbar, wenn nicht jener Mann irgend etwas von den Engeln des christlichen Glaubens gehört hätte, was er mit seinen eigenen religiösen Vorstellungen vermischt hat. Wendungen wie jene: 'ihre Leiber sind geistige Leiber' oder 'sie sehen Gottes Angesicht' sind unserer Kirchenlehre ganz geläufig, sie scheinen mir aber im Munde eines 'indianischen Heiden' so ziemlich verdächtig. Dass ein Mann wie ZIEGENBALG, dem es einzig und allein daran lag, die für ihn allein seeligmachende Lehre zu verbreiten, an solchen Zeugnissen keinen Anstoss nahm, sie wohl vielmehr mit Freude begrüsste, ist weder zu verwundern noch zu tadeln.

Bisher haben wir uns ausschliesslich mit rein mythischen Wesen zu beschäftigen gehabt; jetzt muss aber in aller Kürze erwähnt werden, dass die Inder auch einen tatsächlich existierenden Vogel mit dem Namen *Garuḍa* bezeichnen. Besonders häufige Zeugnisse für diese Tatsache habe ich leider nicht gefunden, und aus der einheimischen Literatur ist mir sonderbarerweise keine einzige Stelle bekannt, die mit Sicherheit auf *garuḍa* in dieser Bedeutung hinweist.

Von einem lebenden Vogel — es mag unsicher sein von welchem — spricht ALBĪRŪNI[2] in folgenden Worten: 'as regards charms and incantations, the Hindus have a firm belief in them, and they, as a rule, are much inclined towards them. The book which treats of those things is considered as a work of Garuda[3], a bird on which Nārāyana ride. Some people describe this bird in such a way as to indicate a Ṣifrid-bird and its doings. It is an

[1] Freilich heisst im Epos (HOPKINS Epic Mythology p. 153) ein Gandharve *Suparṇa* — das hilft aber hier kaum weiter.

[2] I, 193 f. (SACHAU).

[3] ALBĪRŪNI muss offenbar hier an Beschwörungen var Schlangen, Heilung von Schlangenbissen u. s. w. gedacht haben.

enemy of fish, catching them. As a rule, animals have by nature an aversion to their opponents, and try to beware of them; here, however, there is an exception to this rule. For when this bird flutters above the water and swims on it, the fish rise from the deep to the surface, and make it easy to him to catch them, as if he had bound them by his spell. Others describe it with such characteristics as might indicate a stork. The *Vāyu Purāṇa*[1] attributes to it a pale colour. On the whole, Garuḍa comes nearer to a stork than to a Ṣifrid, as the stork is by nature, like Garuḍa, a destroyer of snakes'.[2]

Mit der Annahme des ALBĪRŪNI, der Garuḍa sei eigentlich ein Storch, stimmen keine anderen, mir bekannten Stellen überein. Eine gewissermassen verwandte Vorstellung finde ich nur bei TAWNEY[3] angeführt, wo für eine gewisse Reiherart (Ardea Argila) — also auch für einen Stelzvogel — der Name *garuḍa* in Anspruch genommen wird.

Inwieweit nun diese Behauptung einen faktischen Grund hat, vermag ich nicht zu beurteilen; sicher ist aber, dass sonst alle mir bekannten Stellen einstimmig voraussetzen, dass der Garuḍa zu dem Geschlecht der Raubvögel gehört, obwohl über die Art keine vollständige Übereinstimmung zu walten scheint. Bei ABR. ROGER[4]

---

[1] Die Stelle wird leider nicht angegeben.

[2] Ich verdanke Herrn Dr. H. S. NYBERG die folgenden Mitteilungen über den Vogel *ṣifrid*: 'das Wörterbuch *Agrab almawārid* (ein moderner Auszug aus dem *Lisān al ʿarab*) s. v. *ṣifrid:* ein Vogel des *ḫišāš*-Geschlechts; man hat über ihn das folgende Sprichwort: 'feiger als ṣifrid' — s. v. *ḫišāš*; 'kleine kriechende Tiere oder Vögelchen (*ʿaṣāfīr* Plur. von *ʿuṣfūr*) oder: Vögel wie der Strauss *(naʿāma)*, der Trapp (Otis, *ḫubārā*), die Rebhuhn (*karawān*); man sagt auch, dass es 'die schlechtesten' innerhalb jeder beliebigen Kathegorie bezeichnet.

Damīrī (+ 1405) in *Ḥajāt al ḥajawān* II, 56: '*ṣifrid* . . . Meidānī tradiert nach Abū ʿUbeida, dass es ein *ḫišāš*-Vogel sei; im Sprichwort heisst es: 'feiger als ṣifrid'. Der Dichter sagt: 'du siehst ihn (mutig) wie ein Löwe, wenn er sich in Sicherheit befindet, aber feiger als ṣifrid im Streite'. Ǧallharī sagt: '*ṣifrid* ist ein Vogel, den die Leute *abū malīḥ* benennen. In Muraṣṣaʿ heisst es, dass *abū malīḫ* ein Beiname des *qabǯ* (Perdix) oder des *ʿandalīb* (Nachtigall) sei, und ein kleiner Vogel, den man *ṣifrid* nennt, ist einem Spatz *(ʿuṣfūr)* ähnlich und gehört dem Geschlecht der Spatzen. DOZY Supplément I, 836 b knüpft daran die Reflexion: 'si c'est *abū malīḫ* c'est l' *alouette*; car Bocthor traduit ainsi ce dernier mot'.' Es scheint daraus hervorzugehen, dass die arabische Tradition kaum darin übereinstimmt, was für ein Vogel unter *ṣifrid* zu verstehen sei; jedenfalls scheinen der Spatz und andere derartige Vögelchen mit dem Riesenvogel Garuḍa wenig gemeinsam zu haben.

[3] KSS. I, p. 54 n.

[4] Offne Thür pp. 4. 120. 386.

finden sieh mehrere Stellen, die darin übereinstimmen, dass sie den 'Garrouda' als eine Sperberart darstellen; an der ersten (p. 4) heisst es: 'welcher ist ein rother Sperber / mit einem weissen Ring um den Hals'; dann ferner (p. 120): 'es ist bey ihnen allen insgemein ein gutes Zeichen / wann der Vogel *Garrouda* (welches ein rother Sperber ist / mit einem weissen Ring um den Hals) oder auch der Vogel *Pala* vor ihnen her / über ihren Weg fliegt / von der rechten nach der linken Hand zu'; endlich auf p. 386: 'denn darum eben weil Garrouda, das Wahanam des Wistnou vom Geschlecht der rothen Sperber ist / so sind diese Vogel unter der Heyden in grossem Ansehen; und werden auch dieselbigen nicht tödten'. Mit der letzten Stelle stimmt genau eine andere bei ZIEGENBALG[1]: 'sonst nennen sie auch eine Art Vögel, die wie Habichte aussehen, Garudas und sagen gleichfalls von ihnen, dass sie Vischnu's Wagen seien. Solchen Vögeln darf Niemand unter diesen Heiden einiges Leid anthun, und wenn etwa Christen solche Vögel schiessen, prophezeien sie ihnen viel Unglück und Unfall'. Nach GERMANN, dem Herausgeber ZIEGENBALG's[2], wäre der Garuda 'ein in Südindien sehr gewöhnlicher Raubvogel, Falco Pondicherianus, von Hindus aller Klassen verehrt'. Eine nähere Beschreibung des Vogels wird hier nicht gegeben. Die ausführlichste Beschreibung gibt aber einer der vortrefflichsten Kenner Indiens, der Abbé DUBOIS[3] in folgenden Worten: 'the kite *garuda* is held in great honour, especially by the followers of Vishnu. Brahmins, after finishing their morning ablutions, will wait till they have seen one of these birds before returning to their homes. They call this a *lucky meeting*, and go back fully conviced that it will bring them good luck for the rest of the day. It is a common bird enough. Naturalists classify it among the eagles (the Malabar eagle), but it is the smallest of the species. It measures barely a foot from its beak to the tip of its tail, and about two feet and a half across its outspread wings. Its body is covered with glossy feathers of a bright chestnut colour; its head, neck, and breast are whitish; the ends of its wings are a glossy black; its feet are yellow, with black clows. It is a pretty and graceful bird to look at; but its

[1] Genealogie d. malabar. Götter p. 236.

[2] l. c. p. 93 f.

[3] Hindu Manners, Customs and Ceremonies ed. BEAUCHAMP, Oxford 1899, p. 646 f. Eine sehr oberflächliche Wertschätzung der älteren Literatur über Indien hat MAX MÜLLER in seiner Vorrede zu diesem Buche gegeben. MARTIN The Gods of India p. 236 f. muss aus einer anderen Übersetzung von DUBOIS zitiert haben.

offensive odour renders a near acquaintance unpleasant. It utters a harsh, shrill, quavering cry like *kra! kra!* the last note of which is prolonged into a mournful wail. Though apparently strong and vigorous, it never attacks any bird larger than itself that would be likely to offer resistance. Indeed its timid and cowardly nature makes one doubt whether it really does belong to the same species as the king of the feathered tribe. It wages perpetual war upon lizards, rats, and especially snakes. When it espies one of the last-named, it swoops down upon it, seizes it in its talons, carries it up an enormous height, and then lets it drop. Following swiftly, it picks it up again, killed of course by its fall, and flies off with it to some neighbouring tree where it may be devoured at leisure. Probably out of gratitude for the services rendered by this bird in ridding the country of reptiles, the Hindus have erected shrines in its honour, just as the Egyptians, from a similar motive, placed the ibis among their tutelary deities.

The *garuda* also feeds on frogs and any small fish that it can seize in shallow water. Moreover, it does not show much consideration for the poultry-yards of its worshippers, on which it often makes a raid. But its cowardice is such that an angry hen defending her chickens can easily put it to flight, and only the chickens which have imprudently wandered from their mother's side are likely to fall in its clutches. Protected by superstition, the bird has no fear of man; it may often be seen on the roof of a house, or in some frequented place. Sunday is the day especially devoted to *garuda*-worship. I have often seen Vishnavites assembled together on that day for the express purpose af paying it homage. They call the bird around them by throwing pieces of meat into the air, which the birds catch very cleverly with their claws.

To kill one of these birds would be considered as heinous a crime as homicide, especially in the eyes of the followers of Vishnu. If they come across one that has been accidentally killed, they give it a splendid funeral.'

Wir haben also hier eine erschöpfende Schilderung des Aussehens und der Lebensgewohnheiten des Vogels *garuḍa* — gleichgültig ob nun dieser Falco Pondicherianus heissen oder vielmehr dem Geschlecht der Weihe[1] zugezählt werden muss. Warum nun

[1] DUBOIS spricht ja von 'the kite *garuda*'. Nach JERDON The Birds of India, Calcutta 1862, I, 101 ff. gehört der *garuḍa* wirklich zu den Milvinæ, nur soll er am ehesten *Haliastur indus* BODD. heissen (andere Namen sind *Falco, Haliaëtus* oder *Milvus pondicerianus,* anderswo habe ich auch *Haliastur garuda*

der Name des mythischen Riesenvogels gerade diesem ziemlich unbedeutenden Vogel zugelegt worden ist, weiss ich leider nicht

---

gefunden). Im südlichen Indien heisst dieser Vogel *Garuda* oder *Garud-alawa, Garuda-mantaru,* in Bengalen *Sunker chil* 'Shiva's kite' oder *Dhobia chil* 'the washerman's kite'; daneben gibt JERDON als Sanskritname *Khemamkari* an, was zu der Angabe *kṣemaṃkarī* 'Falco pondicherianus' bei BR. stimmt. Die Europäer in Indien nennen ihn »Brahminy kite'. Um neben der guten Beschreibung bei DUBOIS auch die eines Naturalisten zu stellen, lasse ich hier die bei JERDON im Auszug folgen: 'adult, head, neck, and body below as far as the middle of the abdomen white, with longitudinal narrow streaks of dark brown; the rest of the plumage rich chestnut rufous, darkest on the interscapulars and back; quills black, chestnut internally, towards the base; tail paling towards the tip inches. Length 21 inches; wing 16 $^{3}/_{4}$; extension 4 $^{1}/_{2}$ feet . . . . . The young bird is pale brown, the feathers of the head, neck and lower parts lighter, streaked, and the upper feathers spotted fulvous or whitish; the tail is dingy, with a tinge of maroon. The wings reach somewhat beyond the end of the tail. . . . . The Brahminy kite is found throughout all India, abundant on the sea coasts, and in the vicinity of lakes and wet cultivation: rare in the dry planes of Central India and the Deccan. Colonel Sykes says that it 'usually sizes, whilst on the wing, but occasionally dips entirely under water, appearing to rise again witk difficulty'. This I have never witnessed, nor has anyone I have questioned on the subject, and their name is legion. . . . . . From my own observations it certainly prefers aquatic food, and is most numerous in the vicinity of sea-shores, large rivers, tanks, and rice cultivation. About large cities and towns, and where there is much shipping, it gets its chief food from garbaye and offal thrown overboard, or, occasionally, from what is thrown out in the streets and roads. Near large rivers or lakes it manages to pick off the surface of the water small fishes or a prawn occasionally; but its chief food, away from towns and cantonments, is frogs, and crabs, which abound in all rice fields, and the remains of which last, picked clean, may be found so abundantly along the little bunds that divide the fields from each other. It will also eat water insects, mice, and shrews, and young or sickly birds; and many a wounded snipe I have seen carried off by the Brahminy kite. In wooded countries I have seen it questing over the woods, and catching insects, especially large Cicadæ, and I have also seen it whip a locust off standing grain. Now and then it gives hot chase to a crow, or even to a common kite, and forces them to give up some coveted piece of garbage or dead fish; when thus employed, it exhibits considerable speed and great energy. It is much on the wing, soaring lazily about cantonments, or up and down rivers; but after a time seats itself on some palm or other tree: on the mast of a ship, and even on the ground. Near cities it is very tame, and I have often seen one catching fish thrown up to it by some pious Hindoo. It is said sometimes to carry off young chickens and pigeons, but I have not myself witnessed this. If the food it has seized be small, it devours it as it flies; but if large, it generally sits down on the ground or the bund of a paddy field, or carries it off to a lofty tree.

The Brahming kite breeds on trees, in February or March, making a not very large nest of sticks, sometimes lined with mud, and laying generally only two eggs, which are sometimes dirty white, at other times white with a few

zu sagen, da ich es in keiner mir vorhandenen Quelle angedeutet finde.

Dass der *garuḍa*-Vogel (Haliastur indus BODD.) also den Hindus als heilig gilt, nicht beschädigt oder getötet werden darf und von frommen Leuten mit Fleisch und Fisch gefüttert wird, geht aus den eben angeführten Stellen bei ABR. ROGER, ZIEGENBALG, DUBOIS und JERDON zur Genüge hervor. Ebenso bezeugt DUBOIS, dass besonders der Sonntag als heiliger Tag des Garuḍa gilt. Über Verehrung des Garuḍa weiss ich sonst aber wenig zu sagen. Nach MARTIN[1] 'Garuda is worshipped at the great festivals before the different images of Vishnu, but he has no separate time of worship. His image is placed in temples dedicated to various forms of Vishnu. To this day superstitious Hindus repeat the name of Garuda three times before going to sleep at night as a safeguard against snakes'.[2] Ferner bezeugt CROOKE[3], dass bei dem Fest Nāgpanchamī auch dem Garuḍa als Feinde der Schlangen — wenigstens in Nepal — Verehrung gespendet wird. Dass Garuḍa als Schutzherr gegen Schlangengefahr verehrt wird ist wohlbekannt; an dieser Stelle gehe ich nicht weiter darauf ein, werde aber unten, wenn ich auf die Verbindung zwischen Garuḍa und den Pfauen zu sprechen kommen werde, etwas darüber zu sagen haben.

TAWNEY[4] hat ohne Zweifel mit Recht darauf hingewiesen, dass ein 'Wundervogel' bei den meisten Völkern und Zeiten eine geläufige Vorstellung ist. Er zählt dort als solche mythischen Vögel neben Garuḍa auf 'the Eorosh of the Zend, the Simoorgh

---

rusty brown spots. In the Carnatic it generally selects a palm tree to build in. . . . It has a peculiar, rather wild, squeal; but it is not so noisy a bird as its more plebeian relation, the Parriah-kite (Milvus Govinda *Sykes*). It is, as is well known, sacred to Vishnu; hence the name of Brahminy kite given it by Europeans in India. The Mussulman name *Rumubarik,* or lucky face, arises from an idea that when two armies are about to engage, the appearance of one of these birds over either party prognosticates victory to that side'.

Nach JERDON l. c. I, 242 heisst ferner 'the great or rhinoceros horn-bill' (Homraius bicornis (L) BONAP.) im Kanaresischen *Garuda,* im Mahrattischen *Garur;* weiteres ist mir darüber nicht bekannt, vgl. aber SIR W. JONES' Works VIII, 689 (London 1801).

[1] The Gods of India p. 230 f.

[2] Den Inhalt des Gebets an Garuḍa gibt DUBOIS Hindu Manners p. 251 f. an.

[3] Popular Rel. of N. India II, 138.

[4] KSS. I, 54 n.

of the Persians, the Anka of the Arabs, the Kerkes of the Turks, the Kirni of the Japanese, the sacred dragon of the Chinese, the Griffin of Chivalry, the Phoenix of the classical fable, the wise and ancient bird that sits upon the ash Yggdrasil of the Edda, and according to FABER with all the rest is a misrepresentation of the holy cherubim that guarded the gate of Paradise'.[1] Die Vermutung von FABER ist wohl direkt abzuweisen, denn es können natürlich jedenfalls weder Inder noch Chinesen oder Japaner eine derartige Vorstellung aus der biblischen Literatur geholt haben. Vielmehr ist wohl eine derartige Idee — hie und da vielleicht durch gewisse natürliche Phänomene unterstützt — selbständig bei verschiedenen Völkern entstanden und entwickelt worden. Hier kann selbstverständlich keine allgemeine Untersuchung über diese Vorstellungen bei allen Völkern folgen — es fehlen mir leider dazu völlig Materialien und Kentnisse. Es mag nur ein einziges Detail herausgenommen und etwas näher beleuchtet werden, da in diesem Falle, wie ich glaube, indische Vorstellungen auch ausserhalb Indiens mitgespielt haben; ich werde im folgenden ein paar Worte über die arabischen Überlieferungen über Vogel Rokh zu sagen haben, in dem ich am ehesten einen Nachkommen des Garuḍa sehen möchte.

Da mir Kentnisse im Arabischen fehlen, ist es natürlich nicht meine Absicht, das Rokh-Motiv durch die arabische Literatur zu verfolgen.[2] Ich kann hier nur einzelne Punkte hervorheben, wo mir arabische und indische Überlieferung sich näher zu berühren scheinen.

Die ältesten Spuren einer Rokh-Sage scheinen im Jātaka vorzuliegen. Im Kākātijātaka (327)[3] wohnt ein *supaṇṇarājā* irgendwo auf einer Insel im fernen Ozean in einem *simbali*-Baume — das geht deutlich aus V. 2 hervor, der so lautet:

kathaṃ samuddam patari katham patari kebukam
kathaṃ satta samuddāni kathaṃ simbalim āruhi.

Dieser Rokh, wie wir ihn der Kürze halber nennen können, nimmt menschliche Gestalt an und raubt die Königin des Brahma-

[1] TAWNEY verweist hier auf WILSON Essays I, 192 f.; in der mir zugänglichen Auflage dieses Werkes finde ich an jener Stelle nichts darüber.

[2] HEWITT History and chronology of the myth-making age, London 1901, p. XVI sagt *rukh* 'the bird of the breath' *(ruakh)*; ob dies richtig ist, weiss ich nicht zu beurteilen.

[3] Vol. III, p. 90 ff.

datta in Benares fort; ein Musiker, namens Naṭakuvera, erhält vom Könige den Auftrag, den Wohnort der Königin ausfindig zu machen. Ihm gelingt es, zur Wohnung des Rokh zu gelangen, indem er sich unter dem Flügel des Ungeheuers verbirgt und in dieser Weise von jenem hin- und hergetragen wird. Im Jātaka 360[1] heisst der König von Benares Tamba, die Königin Sussondī. Auf dem *Nāgadīpa* (Insel der Schlangen), der damals *Serumadīpa* hiess, wohnt ein Rokh, der nach Benares geht und die Königin wegführt. Ein Musiker, namens Sagga, erhält den Auftrag, nach der Königin zu suchen, und begibt sich zuerst nach Bharukaccha. Dort bereiten sich eben gewisse Kaufmänner nach Suvaṇṇabhūmi (Malacka, die Chersonesus aurea der Alten) zu gehen und Sagga wird im Schiff mitgenommen. Sie erleiden aber Schiffbruch, und Sagga schwimmt, sich an einem Balken festhaltend, nach dem Nāgadīpa, wo er in einem grossen Bananenbaume die Behausung des Rokh vorfindet. Nach anderthalb Monaten wird er von indichen Kaufmännern, die um Holz und Wasser zu holen bei der Insel gelandet sind, abgeholt und nach Hause geführt.

Diese Erzählungen sind für die Rokh-Sage von Gewicht: in den späteren Vorstellungen vom Vogel Rokh wird dieser immer als irgendwo auf den Inseln des fernen Ozeans lebend gedacht. Und die Lokalität scheint man sich im allgemeinen als irgendwo im fernen Osten, gerade in der Nähe der Straits Settlements und der Sunda-Inseln liegend vorgestellt zu haben. Demnach haben wir es wohl hier vom Anfang an mit Märchen, die irgendwo in den Hafenstädten (des südlichen) Indiens oder eventuell auf Ceylon[2] entstanden sind, zu tun, was die Jātakatexte an die Hand zu geben scheinen. Die Riesenvögel sind aber von Anfang an mit dem mythischen Riesenvogel Garuḍa der Inder identisch.

Auf seiner zweiten Reise wird Sindbad[3] in schlafendem Zustande von seiner Mannschaft auf irgend einer schönen Insel — wohl des indischen Ozeans, wohin ja die Seereisen der Araber sich zu dieser Zeit meistens richteten — verlassen. Dort bekommt er einen ungeheueren weissen Gegenstand zu sehen, der bei näherer

[1] Vol. III, p. 187 ff.

[2] Nach Rachid Eddin (Bibl. Index . . . by H. M. Elliot I, 44) angeführt bei Cordier Odoricus (= Recueil de voyages X) p. 138: 'Sarandip . . . is called in the language of Hind Sankaladip, i. e. the sleeping-place of the lion . . . and even the Rutch is said to be there'.

[3] Ich benutze im folgenden Lane the Arabian Night's Entertainments III (London 1841). Über das Alter der Reisen Sindbad's vgl. Walckenaer Nouvelles Annales des Voyages LIII, 6 ff.

Musterung etwa fünfzig Fuss im Umkreis misst und aussen ganz glatt und ohne Öffnung ist. Auf einmal verfinstert sich die Sonne, was dadurch geschieht, dass ein ungeheuerer Riesenvogel geflogen kommt und das Licht verbirgt. Sindbad glaubt mit Recht dass dies ein von anderen Seeleuten besprochenes Ungeheuer sein müsse: 'I remenbered a story . . . that there is, in certain of the islands, a bird of enormous size, called the rukh, that feedeth its young ones with elephants'. Der Riesenvogel lässt sich dann auf das weisse Ding — sein Ei — nieder. Mit sonderbarer Geistesgegenwart macht Sindbad seinen Turban los, knüpft sich mit demselben an dem Beine des Rokh fest und wird am nächsten Tage von dem Vogel nach einem fernen Lande geführt.[1]

Dass diese Sage mit den oben angeführten Jātakatexten bestimmte Ähnlichkeit zeigt ist offenbar: der Rokh haust offenbar auf einer Insel, die doch irgendwo im indischen Ozean liegen muss; und Sindbad wird durch den Riesenvogel selbst von dort weggeführt, genau in derselben Art wie im Kākātijātaka der Naṭakuvera durch den Suparṇa zu und von der fernen Insel geführt wird. Indem ist zu beachten, dass der Rokh hier als Vernichter von Schlangen dargestellt wird, was ja zu Garuḍa und den Suparṇa's vorzüglich stimmt. Ferner erzählt ja Sindbad, dass der Rokh seine Jungen mit Elephanten füttert; und in derselben zweiten Reise[2] wird erzählt, wie das Rhinozeros ihn auf sein Horn spiesst[3], worauf dann beide durch den Rokh festgenommen[4] und seinen Jungen als Speise gebracht werden. Dies erinnert uns unzweifelhaft an die Geschichte von Garuḍa und den zwei Riesentieren im Suparṇādhyāya, und obwohl natürlich eine derartige Sage sehr wohl unabhängig an verschiedenen Lokalitäten entstehen könnte, ist doch der Gedanke an Abhängigkeit der arabischen Erzählung nicht

---

[1] Dieses Land zeigt Überfluss an Schlangen, aber auch an Diamanten, die die Kaufmänner durch Herabwerfen von Viehkörpern, die dann durch grosse Adler oder Geier heraufgeholt werden, zu erbeuten wissen. In dem trefflichen Buche von Hole Remarks on the Arabian Night's Entertainments, London 1797, p. 54 ff. wird diese Geschichte näher beleuchtet; Hole deutet an Golcondah als Schauplatz dieses Abenteuers. Vgl. auch Yule Travels of Marco Polo II, 295 ff., der diese Vermutung bestätigt.

[2] Lane l. c. III, 22 f.

[3] Dies gründet sich auf antiker Überlieferung, vgl. Plin. n. h. VIII, 20; Aelian Nat. An. XVII, 44; Diod. Sic. III, 2 (Hole Remarks on the Arabian Nights' Entertainments p. 61 f.).

[4] Vgl. die persische Abbildung, die bei Lane l. c. III, 90 und Yule Travels of M. Polo II, 349 sich findet.

ohne weiteres abzuweisen, da ja offenbar der Rokh in näherem Verhältnisse zu den Suparṇasagen steht.

Auch auf seiner fünften Reise kommt Sindbad mit dem Vogel Rokh in Verbindung, und zwar in eine sehr unangenehme. Nachdem sein Schiff von El-Baṣrah aus von Land zu Land und von See zu See passiert hat, kommt es endlich zu einer menschenleeren Insel, wo die Seeleute das Ei eines Rokh antreffen. Den Warnungen des Sindbad nicht gehorchend zerhauen sie es und töten und verzehren den jungen Vogel. Nachher kommen aber die beiden alten Vögel herbei, holen in ihren Krallen grosse Felsenstücke und lassen sie über das Schiff herunterregnen, das natürlich zerbricht. Auch hier halten sich also die Riesenvögel auf fern entlegenen Inseln — offenbar im Indischen Ozean — auf. HOLE[1] weist diese Geschichte bei einem arabischen Schriftsteller Damīrī († 1405) aus BOCHART nach; interessanter ist, dass schon Lukian vera hist. l. II, 40 von einem riesengrossen Königsfischer erzählt, dessen Ei, wenn es zerhauen wurde, einen jungen Vogel enthielt, der grösser war als zwanzig Geier.[2] Schon in der antiken Welt waren also derartige Geschichten von Riesenvögeln nicht unbekannt.[3]

Neben diesen Geschichten aus Sindbad mag nun passenderweise eine aus dem Kathāsaritsāgara, das ja den arabischen Märchen in mehrfacher Hinsicht nahe steht, hier folgen. In XXVI, 1 ff.[4] wird erzählt, wie der Brahmane Śaktideva, der nach der goldenen Stadt sucht, von einem Fischer Satyavrata auf der Insel Utsthala ermahnt wird, mit ihm zusammen nach der Insel Ratnakūṭa zu

---

[1] l. c. p. 144 ff.

[2] l. c. p. 147.

[3] Der Text bei Lukian lautet folgendermassen: περὶ δὲ τὸ μεσονύκτιον γαλήνης οὔσης ἐλάθομεν προσωκείλαντες ἀλκυόνος καλιᾷ παμμεγέθει. σταδίων δὲ ἑξήκοντα ἦν αὐτῇ τὸ περίμετρον· ἐπέπλει δὲ ἡ ἀλκυὼν τὰ ᾠὰ θάλπουσα, οὐ πολὺ μείων τῆς καλιᾶς καὶ δὴ ἀναπταμένη μικροῦ μὲν κατέδυσε τὴν ναῦν τῷ ἀνέμῳ τῶν πτερῶν. ᾤχετο γοῦν φεύγουσα γοερὰν τινα φωνὴν προϊεμένη· ἐπιβάντες δὲ ἡμεῖς, ἡμέρας ἤδη ὑποφαινούσης, ἐθεώμεθα τὴν καλιὰν σχεδίᾳ μεγάλῃ προσεοικυῖαν, ἐκ δένδρων συμπεφορημένην. ἐπῆν δὲ καὶ ᾠὰ πεντακόσια, ἕκαστου αὐτῶν χίου πίθου περιπληθέστερον. ἤδη μέντοι καὶ οἱ νεοττοὶ ἔνδοθεν ἐφαίνοντο καὶ ἔκρωζον. πελέκεσι γοῦν διακόψαντες ἓν τῶν ᾠῶν νεοττὸν ἄπτερον ἐξεκολάψαμεν εἴκοσι γυπῶν ἁδρότερον. Es kommt mir als unzweifelhaft vor, dass die allgemeine Struktur dieser Erzählung mit derjenigen bei Sindbad so ziemlich genau übereinstimmt; da es nun wohl kaum denkbar ist, dass Lukian die ursprüngliche Quelle der arabischen Geschichte wäre, so kann man wohl die Vermutung kaum unterdrücken, dass der Grieche und der Araber hier durch verschiedene Zwischenstufen auf eine gemeinsame Urquelle zurückgehen, die dann wohl in Indien zu suchen ist.

[4] Übersetzt bei TAWNEY KSS. I, 220 ff.

fahren, um dort nach dem Gegenstand seines Suchens Erkundigungen einzuziehen. Wie sie nun mitten im Ozean sind, bemerkt Śaktideva in der Ferne einen Gegenstand, über dessen Natur er den Satyavrata befragt; dann lautet der Text weiter so:

tataḥ Satyavrato 'vādīd asau deva[1] *vaṭadrumaḥ* |
asyāhuḥ sumahāvarttam adhastād vaḍavāmukham || 10 ||
etaṃ ca parihṛtyaiva pradeśam iha gamyate |
atrāvartte gatānāṃ hi na bhavaty āgamaḥ punaḥ || 11 ||
iti Satyavrate tasmin vadaty evāmbuvegataḥ[2] |
tasyām eva pravavṛte gantuṃ tadvahanaṃ diśi || 12 ||
tad dṛṣṭvā Śaktidevaṃ so punaḥ Satyavrato 'bravīt |
brahman vināśakālo 'yaṃ dhruvam asmākam āgataḥ || 13 ||
yad akasmāt pravahaṇam paśyātraiva prayāty adaḥ[3] |
śakyate naiva roddhuṃ ca katham apy adhunā mayā || 14 ||
tad āvartte gabhīre 'tra vayam mṛtyor ivānane |
kṣiptā evāmbunākṛṣya karmaṇeva balīyasā || 15 ||
etac ca naiva me duḥkhaṃ śarīraṃ kasya hi sthiram |
duḥkhaṃ tu yan na siddhas te kṛcchreṇāpi manorathaḥ || 16 ||
tad yāvad vārayāmy etad aham pravahaṇam manāk |
tāvad asyāvalambethāḥ śākhāṃ vaṭataror drutam || 17 ||
kadācij jīvatopāyo bhaved bhavyākṛtes tava |
vidher vilāsān abdheś ca taraṅgāṇ ko hi tarkayet || 18 ||
iti Satyavratasyāsya dhīrasattvasya jalpataḥ |
babhūva nikaṭe tasya taroḥ pravahaṇaṃ tataḥ || 19 ||
tat kṣaṇaṃ ca kṛtotphālaḥ Śaktidevo visādhvasaḥ |
pṛthulām agrahīc chākhāṃ tasyābdhivaṭaśākhinaḥ || 20 ||
Satyavratas tu vahatā dehena vahanena ca |
parārthakalpitenātra viveśa vaḍavāmukham || 21 ||
Śaktidevaś ca śākhābhiḥ pūritāśasya tasya saḥ |
āśrityāpi taroḥ śākhāṃ nirāśaḥ samacintayat || 22 ||
na tāvat sā ca Kanakapurī dṛṣṭā mayā purī |
apade naśyatā tāvad dāśendro 'py eṣa nāśitaḥ || 23 ||
yadi vā satatanyastapadā sarvasya mūrdhani |
kāmam bhagavatī kena bhajyate bhavitavyatā || 24 ||
ity avasthocitaṃ tasya tataś cintayatas tadā |
viprayūnas taruskandhe dinaṃ tat paryahīyata || 25 ||

---

[1] So zu lesen statt des Sinnlosen *devo* bei Durgaprasād.

[2] Die Lesart bei Durgaprasād bestätigt die Vermutung bei Tawney I, 220 A. 3.

[3] Tawney will dies ohne Not in *adhah* ändern.

sāyaṃ ca sarvatas tasmin sa mahāvihagān bahūn /
vaṭavṛkṣe praviśataḥ śabdāpūritadiktaṭān // 26 //
apaśyat pṛthutatpakṣavātadhūtārṇavormibhiḥ /
gṛdhrān paricayaprītyā kṛtapratyudgamān iva // 27 //
tataḥ śākhāvilīnānām sa teṣām pakṣiṇām mithaḥ /
manusyavācā saṃlāpam pattraughaiś chādito 'sṛṇot // 28 //
kaścid dvīpāntaraṃ kaścid giriṃ kaścid digantaram /
tadahaścaraṇasthānam ekaikaḥ samavarṇayat // 29 //
ekaś ca vṛddhavihagas teṣām madhyād abhāṣata /
ahaṃ vihartuṃ Kanakapurīm adya gato 'bhavam // 30 //
prātaḥ punaś ca tatraiva gantāsmi carituṃ sukham /
śramāvahena ko 'rtho me vidūragamanena hi // 31 //
ity akāṇḍasudhāsārasadṛśenāsya pakṣiṇaḥ /
vacasā śāntatāpaḥ sañ Chaktidevo vyacintayát // 32 //
diṣṭyā sāsty eva nagarī tatprāptyai cāyam eva me /
upāyaḥ sumahākāyo vihago vāhanīkṛtaḥ // 33 //
ity ālocya śanair etya tasya suptasya pakṣiṇah /
pṛṣṭhapakṣāntare so 'tha Saktidevo vyalīyata // 34 //
prātaś cetas tatas teṣu gateṣv anyeṣu pakṣiṣu /
sa pakṣī darśitāścaryapakṣapāto vidhir yathā // 35 //
dattāskando vahan pṛṣṭhe śaktidevam alakṣitam /
kṣaṇād agacchat Kanakapurīṃ tāṃ caritum punaḥ // 36 //
tatrodyānāntare tasminn upaviṣṭe vihaṅgame /
sa Śaktidevo nibhṛtaṃ tasya pṛṣṭhād avātarat // 37 //

Es kehren also hier die charakteristischen Züge der Sage wieder: auf einem Baume[1] mitten im Meere hausen riesengrosse Vögel; ein Mann erleidet Schiffbruch, gelangt zur Insel und kommt durch seine Geistesgegenwart mit Hülfe eines Vogels von dannen. Die 'goldene Stadt' *(Kanakapurī)* des Somadeva gehört natürlich der Phantasie an; unmöglich ist aber nicht, dass hier eine freilich vage Reminiszenz an die goldene Chersonesus *(Suvarṇabhūmi)* des Jātaka voliegen könnte.

Eine ganz ähnliche Erzählung findet sich bei einem Zeitgenossen des Somadeva, dem Jainisten Devendragani, der im Jahre 1073[2] seinen Sukhabodhā genannten, der Śiṣyahitā des Śāntisūri († 1040) nachgebildeten Kommentar zum Uttarādhyayana beendete. Im Kommentare zu Uttar. XVIII, 48 findet sich die Erzählung,

[1] Hier wie im Jātaka 360 ist dieser ein *nyagrodha*.

[2] Vgl. Verf. ZDMG. LXVII, 665 (mit Berichtigung zu Jacobi Ausg. Erz. p. VII).

die bei JACOBI Ausg. Erz. p. 28 ff. unter dem Namen *Udāyana* veröffentligt worden ist.[1] In der Einleitung dieser Erzählung tritt auf der Goldschmied Kumāranandī aus Campā, der nach Weibern äusserst lüstern ist. Feen, die auf der Insel Pancaselaya im Ozean wohnen, beschliessen, ihn zu ihrer Wohnung zu locken und zeigen sich ihm in dieser Absicht. Nun verspricht Kumāranandī jenem Manne, der ihn nach Pancaselaya führen kann, viel Geld; ein alter Mann unternimmt es, und sie schiffen sich ein.[2] Dann setzt der Text fort: *jāhe dūraṃ samudde gao tāhe thereṇaṃ bhaṇṇai: kiṃci pecchasi? so bhaṇai: kiṃ pi kālayaṃ dīsai. thero bhaṇai: esa vaḍo, samuddakūle pavvayapāe jāo; eyassa heṭṭheṇam eyaṃ vahaṇaṃ jāhii, to tumaṃ amūḍho vaḍe vilaggejjāsi; tāhe Pancaselayāo*[3] *bhāruṇḍapakkhī ehinti. tesiṃ juyalassa tiṇṇi pāyāo.*[3] *tao tesu suttesu majjhille pāe sulaggo hojjāsi paḍeṇam appā bandhio. to te Pancaselayaṃ nehinti. aha taṃ vaḍaṃ na vilaggesi*[3], *to eyaṃ vahaṇaṃ valayāmuhe pavisihii; tattha viṇassihisi. evaṃ so vilaggo nīo pakkhīhiṃ*, d. h.: 'wie er schon weithin im Ozean gefahren war, sprach der Alte: 'siehst du was?' Er antwortete: 'was schwarzes lässt sich sehen'. Der Alte sagte: 'das ist ein Feigenbaum[4], der am Ufer des Ozeans am Fusse eines Berges wächst; unter ihn her wird dieses Schiff fahren, dann sollst du aufpassend dich am Feigenbaume festhängen. Dann werden aus Pancaselaya *bhāruṇḍa*-Vögel kommen. Ein Paar von ihnen hat drei Beine. Wenn sie schlafen, mache dich an dem mittleren Fusse wohl fest, dich mit deinem Kleide festbindend. Dann werden sie dich nach Pancaselaya führen. Wenn du dich aber an dem Feigenbaume nicht festhältst, dann wird dieses Schiff in das submarine Feuer geraten, und dort wirst du zu Grunde gehen. 'So hielt er sich fest und wurde von den Vögeln fortgetragen'.

Zwischen den beiden gleichzeitigen Berichten des Somadeva (zwischen 1063—1081)[5] und des Devendra (1073) herrscht also fast vollständige Übereinstimmung. In beiden ein Mann, der nach

[1] Übersetzt bei J. J. MEYER Hindu Tales p. 97 ff.

[2] Zu beachten ist hier, dass bei der Lage von Campā die Fahrt am natürlichsten nach den östlichen Teilen des Indischen Ozeans sich richten muss.

[3] So nach der älteren Lesart in ZDMG. LXVII, 670.

[4] Sowohl hier wie im Jātaka 360 und im Kathāsaritsāgara steht ein Feigenbaum über einem heftigen Meeresstrudel *(vadavāmukha)*; nahe liegt der Gedanke an den wilden Feigenbaum (ἐρινεός), der in Od. XII, 103 ff. über dem Strudel des Charybdis wächst. Beides sind offenbar Schiffersagen — mehr als Parallelen *brauchen* sie aber nicht zu sein.

[5] BÜHLER SBWAW. CX, 545 ff.

einer fern entlegenen, halb mythischen Lokalität gelangen will, Śaktideva nach Kanakapurī, Kumāranandī nach Pancaselaka; in beiden mitten im Ozean ein Feigenbaum, unter dem sich die Öffnung des submarinen Feuers befindet[1]; in beiden wird das Schiff gegen diesen gefährlichen Ort getrieben, und der von dem Schicksal begünstigte Mann rettet sich dadurch, dass er im letzten Augenblicke einen Ast des Baumes packt und sich daran festhält — genau wie einst Odysseus. Auf dem Baume hausen aber grosse Vögel, die gerade die gesuchte Lokalität besuchen, und mit deren Hülfe gelingt es dem kühnen Abenteuerer den Ort, wohin er zu gelangen sich sehnt, zu erreichen. Nur sind es bei Somadeva Riesengeier *(mahāvihagāḥ . . . gṛdhrāḥ),* d. h. Garuḍa's oder Suparṇa's, während Devendra statt dessen von Bhāruṇḍa's, die in der jainistischen Tradition geläufiger zu sein scheinen[2], spricht. Das

[1] Die Vorstellung vom submarinen Feuer mag wohl daraus entstanden sein, das man sich das Wasser der Meeres-Strudel als kochend, siedend vorstellte. Die Beobachtung von submarinen Vulkanausbrüchen, wo Wasser und Rauch hoch aufschoss, mag vielleicht die Idee von über dem Strudel wachsenden Riesenbäumen entstehen lassen haben. Derartige Vulkane sind wohl unter den Sundainseln zu allen Zeiten wirksam gewesen. Die Vorstellung vom Stutenmaul *(vadavāmukha)* bedarf aber einer näheren Untersuchung.

[2] Über den *bhārunda* genannten Vogel ins Reine zu kommen scheint wegen der Spärlichkeit des Materials sehr schwierig zu sein; hier nur einige Andeutungen. In den kanonischen Texten der Jainas gilt der *bhārunda* als Bild der Wachsamkeit (als Parallele mag darauf hingewiesen werden, dass in der Heraldik der auf einem Fusse stehende Kranich dieselbe Bedeutung hat), vgl. KS. p. 62: *bhāruṇḍapakkhīva appamatte;* Uttar. IV, 6: *bhāruṇḍapakkhīva carappamatte.* Der Grund der Wachsamkeit scheint aber in der besonderen Gestalt der Vögel zu liegen; sie sind nämlich eine Art siamesischer Zwillinge, haben einen Körper, drei Beine und zwei Köpfe. Beleuchtend hierfür ist Devendra zu Uttar. IV, 6: *bhāruṇḍapakkhīva carappamatte | yathā bhāruṇḍapakṣy apramattaś carati tathā tvaṃ api pramādarahitaś cara | vihitānuṣṭhānam āsevasva | anyathā hi yathā bhāruṇḍapakṣiṇaḥ pakṣāntareṇa sahāntarvarttisādhāraṇasaṃbhavāt svalpam api pramādyato avaśyam eva mṛtyur uktaṃ ca | ekodarāḥ pṛthaggrīvā anyānyaphalabhakṣiṇaḥ | pramattā hi vinaśyanti bhāruṇḍā iva pakṣiṇaḥ ||* Nun bedeutet ja *ruṇḍa* dasselbe wie das ältere *kabandha,* einen kopflosen Torso, und wahrscheinlich deutet der Name des Vogels seine mangelhafte Körperbildung an, obwohl mir die Etymologie trotz vielfachem Suchen leider nicht klar geworden ist. Die epischen Materialien findet man bei Hopkins Epic Mythology p. 18 (vgl. auch Fausbøll Indian Mythology p. 170) gesammelt: daraus geht hervor, dass der *bhāruṇḍa* oder *bhūruṇḍa,* wie er auch heisst (in MBh. III, 13737 sogar *bheruṇḍa*), in ganz nördlichen Ländern unter den Hyperboräern lebt, dass er die Leichname jenes Volkes wegführt und in Höhlen beirdigt (missverstandene Nachrichten über die Leichen, die den Geiern vorgeworfen werden, bei den Parsern?), und dass er menschliches Gesicht hat (wie Garuḍa) und sehr schön singt. Daneben treten diese Vögel in MBh. III,

Hingeraten auf eine einsame Insel des Ozeans und die Rettung durch Hülfe eines Riesenvogels ist aber ein Zug der Sage, der aus dem alten Jātaka her teils nach Sindbad, teils nach den Sagen der indischen Novellisten, wie Somadeva und Devendra, führt. Alte Schiffermärchen aus dem Indischen Ozean, die sich beharrlich in der phantastischen Literatur verschiedener Völker erhalten haben.

12244 unter anderen Ungeheuern auch auf den leichenbestreuten Schlachtfeldern auf. Ich mache in diesem Zusammenhang auf eine nicht beachtete Stelle bei dem venetianischen Reisenden NICCOLÒ CONTI, der im Jahre 1444 nach einer mehr als zwanzigjährigen Reise nach Indien, Ceylon, Sumatra, Java und Südchina nach seiner Vaterstadt zurückkehrte. Die Stelle findet sich bei MAJOR India in the fifteenth century (= Works issued by the Hakluyt Soc. XXII), London 1857, p. 32 f. und lautet folgendermassen: 'He (= Niccolò Conti) says that on the boundaires of Central India there is a unique bird called *semenda*, in the beak of which there are, as it were, several distinct pipes with many openings. When death approaches, this bird collects a quantity of dry wood in its nest, and, sitting upon it, sings so sweetly with all its pipes that it attracts and soothes the hearers to a marvellous degree; then igniting the wood by flapping its wings, it allows itself to be burnt to death. In a short time a worm is produced from the ashes, and from this worm the same kind of bird is again produced. The inhabitants have made a pipe of admirable sweetness for singing, in imitation of the bill of this bird; and as Niccolò admired it very much, they told him the origin of it in the manner in which I have narrated it'. Leicht erkennbar ist hier die antike Phönixsage, worüber vgl. z. B. BOCHART Hierozoicon ed. VECSEY II, 398 ff.; WILLIAMS As. Res. II, 689; LAUCHERT Gesch. d. Physiologus p. 10 ff.; JOHANSSON Solfågeln p. 72 u. a.; dass diese Sage auch indische Wurzeln haben kann, möchte ich glauben, kann es aber hier nicht weiter ausführen. Der Vogel *semenda* — der Name soll nach BOCHART-VECSEY Hierozoicon II, 402. 424, der auch N. CONTI anführt, den er aus POGGIO BRACCIOLINI De Varietate Fortunæ l. IV kannte (da aber dieses Werk erst durch Abbé OLIVA in Paris 1723 gedruckt wurde, muss wohl BOCHART die Ausgabe bei RAMUSIO Navigationi et Viaggi I, 344 F, Venedig 1613, benutzt haben, der seinerseits eine portugisische Übersetzung von N. CONTI zu Grunde gelegt hatte, vgl. MAJOR l. c. p. LX f.), freilich 'Salamander' bedeuten — hat aber 'in the beak . . . several distinct pipes', was ja eine missverstandene Notiz von den zwei Köpfen des *bhāruṇḍa* sein könnte; er lebt 'on the boundaries of Central India', d. h. wohl im Norden, und singt sehr süss, was alles zu den epischen Nachrichten über den *bhāruṇḍa* stimmt.

Irgendwelche Sicherheit ist ja ja hier nicht zu erlangen — die Stelle scheint mir aber interessant genug, um in diesem Zusammenhang vorgetragen zu werden. Tatsächlich könnte es sich aber hier um verschwommene Anspielungen auf den sogenannten 'hornbill' (Buceros rhinoceros) handeln, der bei ODORICUS VON PORDENONE als ein auf Ceylon lebender Vogel mit zwei Köpfen beschrieben wird, vgl. CORDIER Voyage en Asie de Odoric de Pordenone (Recueil de voyages X, Paris 1891) p. 234 f.; YULE-CORDIER Cathay and the way thither[2] II, 173 (Hakluyt Soc. Publ. ser. II vol. XXXIII, London 1913).

Sonderbarerweise kriegen wir von ganz anderer Seite einen Beweis dafür, dass die alten im Jātaka und Kathāsaritsāgara, bei Sindbad und Devendra erzählten Schiffersagen in weit späterer Zeit im Volksmunde lebendig waren, wobei es gleichgültig sein mag, ob sie aus indischer Überlieferung geholt oder in anderer Weise erhalten worden waren. Der Johanniterritter PIGAFETTA, der MAGELLAN auf seiner Weltumsegelung begleitete und nachher eine Schilderung derselben niederschrieb, erzählt bei der Beschreibung der Fahrt vorüber Borneo folgendes[1], was fast wie eine Übersetzung aus Somadeva ansieht: 'they[2] also related to us that beyond Java Major[3] towards the north of the gulf of China, which the Ancients named the Sinus magnus, there is an enormous tree named Campangaughi[4], in which dwell certain birds named Garuda, so large that they take with their claws, and carry away flying, a buffalo, and even an elephant, to the place of the tree, which place is called Puzathaer. The fruit of this tree is called Buapangaughi, and is larger than a water-melon. The Moors of Burné, whom we had with us in the ships, told us that the had seen two of these birds, which had been sent to their king[5] from the king of Siam. No junk, or other vessels, can approach this tree within three or four leagues, on account of the great whirlpools, which the water makes there. They related to us, moreover, how in a wonderful manner what is related of this tree became known, for a junk, having been carried there by the whirlpools, was broken up, and all the seamen perished, except a child, who attached himself to a plank, and was miraculously borne near the tree, upon which he mounted. There he placed himself under the wing of one of these birds, which was asleep, without its perceiving him, and next day the bird having taken flight carried him with it, and having seen a buffalo on the land, descended to take it; the child took advantage of the opportunity to come out from under its wing, and remained on the ground. In this manner the story of these birds and of the tree became known, and it was understood that those fruits, which are frequently found in the sea, come from that place'.

Eine vollständigere Übereinstimmung mit den ältereren Ver-

---

[1] PIGAFETTA Voyage of Magellan (= Hakluyt Soc. LII) p. 154 f.
[2] D. h. malaiische Seeleute aus Borneo.
[3] Sumatra.
[4] Note: '*Campong aughi*' i. e. 'the place of the wind'.
[5] Der König von Nord-Borneo hiess nach PIGAFETTA's Angabe *Siripada*.

sionen der Sage und einen besseren Beweis für das Fortleben und die Popularität derselben wird man wohl kaum verlangen können.

Zwischen der Zeit der indischen Erzählungen, die ich oben angeführt habe und der des PIGAFETTA liegen aber in zeitlich und lokal von einander weit getrennten Quellen Zeugnisse über die auf fernen Inseln des Ozeans hausenden Riesenvögel und ihre Eigenschaften vor, von denen ich hier einige anführen werde, in dem ich nur bedauern kann, dass meine sehr beschränkten Kenntnisse der orientalischen Literaturen es absolut verhindern, eine derartige Sammlung einigermassen vollständig zu geben.

Im Jahre 1159 oder 1160 begab sich der spanische Jude, Rabbi BENJAMIN VON TUDELA, auf eine etwa vierzehnjährige Reise, die sich über den grössten Teil der damals bekannten Welt erstreckte, und deren Zweck gewesen zu sein scheint, die Anzahl und den Zustand aller jüdischen Versammlungen kennen zu lernen.[1] Über den Ozean östlich von Ceylon berichtet er dabei folgendermassen[2]: 'From thence[3] the passage to China is effected on forty days . . . . (through the) Sea of Nikhpa. Sometimes so violent storms rage in this sea that no mariner can reach his vessel . . . Many vessels have been lost in this way, but people have learned how to save themselves from this fate by the following contrivance: the take bullock's hides along with them, and whenever a storm arises and throws them into the sea of Nikhpa, they saw themselves up in the hides, taking care to have a knife in their hands, and being secured against the sea water, they throw themselves into the ocean; here they are soon perceived by a large eagle called griffin, which takes them for cattle, darts down, takes them in his gripe and carries them upon dry land, where he deposits his burden on a hill or in a dale, there to consume his prey. The man, however, now avails himself of his knife therewith to kill the bird, creeps forth from the hide and tries to reach the inhabited countries. Many people have been saved by this strategam'.

Diese Geschichte ähnelt ja insoweit den oben angeführten Erzählungen, als die Riesenvögel auch hier im östlichen Teile des indischen Ozeans leben, und dass schiffbrüchige Leute durch sie die Mittel erreichen, wieder nach ihrer Heimat zu kommen. Woher der Rabbi seine Geschichte, zu der ich sonst keine genaue Paral-

---

[1] Vgl. MAJOR India in the fifteenth century p. XLV ff.

[2] Travels of Benjamin of Tudela ed. ASHER, London 1840, I, 143 f.

[3] Ceylon.

lele kemne[1], bezogen hat, kann leider nicht näher angegeben werden.

Einer der grössten arabischen Reisenden, der Scheikh Abu-ʿAbdallah Mohammed Ibn ʿAbdallah Al-Lawāṭī Aṭ-Ṭandjī, gewöhnlich genannt IBN BAṬṬŪṬA, der im Jahre 1324 von seiner Vaterstadt Tanger aus abreiste und nachher etwa dreissig Jahre auf Reisen in Afrika und Asien verbrachte, verlegt die Heimat des Riesenvogels Rokh ebenfalls nach dem ostasiatischen Archipel; er erzählt nämlich[2], dass er, als er sich zwei Tagesreisen von Sūmatra entfernt befand, etwa zehn Meilen vor sich im Meere einen Berg zu sehen glaubte; nachher erhob sich aber der Berg und man erblickte zwischen ihm und dem Wasser den Himmel. Die Seeleute wurden sehr erregt und nahmen von einander Abschied; auf die Frage Ibn Baṭṭūṭa's erwiderten sie, es wäre der Rokh, und wenn er sie zu sehen bekäme, würde er sie alle zu Grunde richten. Doch, meint der fromme Mann, 'ensuite le Dieu très-haut nous fit la grâce de nous envoyer un bon vent, qui nous détourna de la direction du Rokh; nous ne le vîmes donc pas et ne connûmes pas sa véritable forme'. Nach der Ansicht YULE's[3] liegt hier ein optisches Phänomen vor, das eine Insel über dem Horizont erscheinen lässt. Dem sei, wie ihm wolle; für uns ist hier die Hauptsache, dass es Ibn Baṭṭūṭa als ganz natürlich vorkam, hier in der Nähe der Sunda-Inseln die Heimat des unheimlichen Riesenvogels zu finden.

YULE[4] hat unzweifelhaft recht, wenn er sagt: 'the Archipelago

---

[1] Dass die Vögel hier im Häute eingenähte Menschen heraufholen erinnert ja ein wenig daran, wie Sindbad sich auf der zweiten Reise aus dem Tale der Diamanten und Schlangen errettete. Diese Geschichte, die von EDRISI, QAZWINI und MARCO POLO bis auf JUL. CÆSAR SCALIGER wiederholt erzählt wird, ist sehr alt, da wir sie schon bei Epiphanius, Bischof von Salamis in Cypern († 403), in dem Werke 'De XII lapidibus rationali sacerdotis infixis' vorfinden, vgl. HOLE Remarks on the Arabian Nights' Entertainments p. 54 ff.; YULE Travels of Marco Polo II, 298 u. a. Genau dieselbe Geschichte wie die des Benjamin von Tudela wird übrigens in einem lateinischen Poem 'De varia fortuna Ernesti Bavariæ ducis' vom Anfang des 13. Jahrh. erzählt; es findet sich bei MARTENE und DURAND Thesaurus novus Anecdotorum III, 353 ff. (mir nur aus YULE l. c. II, 351 ff. bekannt).

[2] Ibn Baṭṭūṭa ed. DEFRÉMERY et SANGUINETTI IV, 305 f. Die neue Ausgabe eines Teils der Übersetzung von Ibn Baṭṭūṭa in YULE-CORDIER Cathay and the way thither[2] vol. IV ist in 1916 erschienen, kam aber erst nach Abschluss meines Manuskriptes hierher.

[3] Travels of Marco Polo II, 352.

[4] l. c. II, 352.

was perhaps the legitimate habitat of the Rukh, before circumstances localised him in the direction of Madagascar'. Während nämlich die älteren indischen und arabischen Zeugnisse und verschiedene andere Verfasser bis auf IBN BAṬṬŪṬA und PIGAFETTA die Heimat des Ungeheuers gerade in den östlichen Teilen des Indischen Ozeans um die Sunda-Inseln herum verlegen, werden wir im folgenden sehen, dass ihn andere Autoren von nicht geringerem Gewicht auf der Südostküste Afrikas oder auf Madagaskar hausen lassen wollen. YULE scheint diesen Wechsel der Lokalität in irgend einer Weise mit einer Notiz bei QAZWĪNĪ[1] verknüpfen zu wollen; diesem gemäss lebt im Indischen Ozean ein Vogel solcher Grösse, dass, wenn er gestorben ist, die Hälfte seines Schnabels als Schiff verwendet wird, und der einen Elephant ebenso leicht in die Luft hebt wie der Habicht eine Maus. Da er aber einmal eine Braut gerade bei der Hochzeit entführte[2], wurde er von dem Propheten Hamdallah verflucht, und Allah verwies ihn nach einer unerreichbaren Insel 'in the Encircling Ozean'. Wie viel oder was der letzte Teil dieser Notiz zu bedeuten hat, vermag ich nun leider nicht zu beurteilen.

MARCO POLO, der in den Jahren 1271—1295 Asien bereiste[3], berichtet in III, 33 von der Insel 'Madeigascar', über die er aber z. T. höchst verworrene Notizen gibt.[4] Doch war ihm die mühevolle und gefährliche Passage durch den Kanal von Mozambique nicht unbekannt; weiter erzählt er: 'tis said that in those other islands to the south, which the ships are unable to visit because this strong current prevents their return, is found the bird *Gryphon,* which appears there at certain seasons. The description given of it is however entirely different from what our stories and pictures make it. For persons who had been there and had seen it told Messer Marco Polo that it was for all the world like an eagle, but one indeed of enormous size; so big in fact that its wings covered an extant of 30 paces, and its quills were 12 paces long and thick in proportion. And it is so strong that it will seize an elephant in its talons and carry him high into the air, and drop him so that he is smashed to pieces; having so killed him the

[1] GILDEMEISTER Scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula inedita, Bonn 1838, p. 220.

[2] Hat dies mit der Entführung der Königin durch den Suparṇa in den Jātakas 327 und 360 (oben p. 350 f.) irgend etwas zu tun?

[3] YULE l. c. I, pp. XLIX—LIV.

[4] YULE l. c. II, 345 ff.

bird gryphon swoops down on him and eats him at leisure. The people of these islands call the bird *Ruc,* and it has no other name. So I wot not if this be the real gryphon, or if there be another manner of bird as great. But this I can tell you for certain, that they are not half lion and half bird as our stories do relate; but enormous as they be they are fashioned just like an eagle.

The Great Kaan sent to these parts to enquire about these curious matters, and the story was told by those who went thither. He also sent to procure the release of an envoy of his who had been despatched thither, and had been detained; so both those envoys had many wonderful things to tell the Great Kaan about those strange islands, and about the birds I have mentioned. [1][They brought (as I heard) to the Great Kaan a feather of the said Ruc, which was stated to measure 90 spans, whilst the quill part was two palms in circumference, a marvellous object! The Great Kaan was delighted with it, and gave great presents to those who brought it]'.

So lautet die Geschichte bei MARCO POLO, der wohl durch seine grosse Autorität mächtig für die Ausbreitung derartiger Geschichten im mittelalterlichen Europa wirkte.[2] Warum er, der gerade die Sunda-Inseln und Südindien besucht hatte, die Rokh-Sage in den Südosten Afrikas verlegte, scheint mir nicht aufgeklärt zu sein. Zu beachten ist jedenfalls, dass er den Riesenvogel als einen wirklichen Vogel, nicht als einen mischgestaltigen Greif betrachtete; auch verlegt er seine Heimat auf die entlegensten Inseln in die Nachbarschaft der Meeresströme, die kein Schiff zu befahren wagte. Es scheint sich auch hier die kluge Bemerkung des MASʿŪDĪ Les Prairies d'or IV, 16[3] zu bestätigen, dass, in welches Land er auch kam, die Leute glaubten, dass der Angka (Greif) so fern wie immer möglich von ihrem Lande lebe.

Der Dominikanermönch JORDANUS, der zweimal (etwa um 1321—1324 und um 1330) Südindien besuchte und als Bischof von Columbum (Quilon) wirkte, verlegt sonderbarerweise auch die

[1] Das folgende, das in Klammern gesetzt ist, findet sich bei RAMUSIO, nicht aber in dem ältesten, altfranzösischen Texte.

[2] Zweifler gab es wohl auch, aber wahrscheinlich wenige; in der Neuzeit wurde das anders. So bezeichnet z. B. PALUDANUS (= P. VAN BROECKE) bei VAN LINSCHOTEN (= Works issued by the Hakluyt Soc. LXX) I, 21 die Geschichte bei Marco Polo schlechthin als eine Fabel. Dass er aber absichtlich gelogen hat, darf niemand behaupten.

[3] Bei YULE l. c. II, 349 f.

Heimat des Rokh nach der Ostküste Afrikas. In seinem kleinen, aber interessanten Werke 'Mirabilia descripta' weiss er über India tertia (= Afrika südlich von Abessinien) folgendes zu erzählen[1]: 'in this India Tertia there are certain birds, which are called Roc, so big that they easily carry an elephant up into the air. I have seen a certain person who said that be had seen one of these birds, one wing only of which stretched to a length of 80 palms'.

YULE[2] führt endlich aus der Landkarte des FRA MAURO (1459) eine Geschichte an, die sich dort in der Nähe des *Cavo de Diab* (vll. = Cap Corrientes) eingeschrieben findet. Danach wäre im Jahre 1420 ein Schiff von dem Cavo de Diab von dem Sturm 40 Tage lang in südwestlicher Richtung etwa 2000 Meilen geführt worden und dann zurückgekehrt. Wie sie dann landeten, um Wasser zu holen, fanden sie ein Ei des Vogels *Chrocho* 'de la grandeza de una bota d'anfora', was nach YULE etwa '108 imperial gallons' sein würde. Die Grösse des Vogels ist eine derartige, dass es zwischen den Flügelspitzen etwa 60 Schritte misst; mit Leichtigkeit kann er einen Elefanten in seinen Krallen durch die Luft tragen. Auch hier finden wir also die Rokh-Sage nach Afrika verlegt.

Ich kann das Rokh-Motiv hier nicht weiter verfolgen, glaube aber wenigstens eine so ziemlich repräsentative Sammlung von Zeugnissen aus verschiedenen Quellen und Zeiten für die Beliebtheit desselben angeführt zu haben. Ich glaube dargelegt zu haben, dass die Rokh-Sage in Indien wurzelt, wo wir sie in ihren Anfängen in den Jātakas vorfinden; von diesem Lande aus hat sie sich zu den Arabern, den Ostasiaten[3] und den Europäern verbreitet. Dabei mag auch beachtet werden, dass offenbar unter anderen orientalischen Völkern — und möglicherweise schon im klassischen Altertum[4] — selbständige Traditionen von Riesen-

[1] YULE The Wonders of the East by Friar Jordanus (= Works issued by the Hakluyt Soc. XXXI), London 1863, p. 42.

[2] Travels of Marco Polo II, 350.

[3] Vgl. die oben angeführte Geschichte aus PIGAFETTA. Wie früh derartige Sagen nach Europa kamen, kann natürlich nicht fixiert werden. Zu beachten ist aber, dass weder der Physiologus (2. Jahrh.) noch Cosmas Indicopleustes (6. Jahrh.) irgendwas von dem Rokh wissen. Aber in dem Alexanderroman des sogenannten Pseudo-Callisthenes (dem Werk des Julius Valerius, das nach 270 n. Chr. geschrieben zu sein scheint, TEUFFEL Gesch. d. röm. Lit.[6], III, 208) II, 41 reitet Alexander auf dem Rücken eines Riesenvogels, der mit rohem Fleisch gefüttert wird, vgl. TAWNEY KSS. I, 572. II, 41 n. Ein derartiges Buch kann sehr wohl indisches Material enthalten.

[4] Ich denke dabei an die oben p. 353 angeführte Stelle aus Lukianos.

vögeln vorlagen, die wohl z. T. mit der Rokh-Sage vermischt worden sind. Charakteristisch für den hier kurz behandelten Sagenkreis ist aber vor allem, dass die Riesenvögel auf einem Baume, der in einer Insel in den gefährlichsten Gegenden des östlichen Ozeans stand, gedacht wurden; dass sie, wenn auch ihre Grösse sonst in sehr verschiedener Weise angegeben wird, einen Elefanten oder ein Rhinozeros[1] mit Leichtigkeit in ihren Krallen fortschleppen konnten; endlich dass ein Abenteuerer durch irgend einen Zufall an ihren Wohnort kommt, von wo er sich gerade durch die Hülfe eines der Ungeheuer zu retten weiss. Alles zusammengenommen liegt offenbar hier *eine sehr alte, auf indischem Boden entstandene, den Osten des Indischen Ozeans betreffende Schiffersage vor,* die sich von dort aus weiter verbreitet zu haben scheint.[2]

Zum Schluss mag hier in der allergrössten Kürze daran erinnert werden, dass man oft geneigt gewesen ist, für die Entstehung der Rokh-Sagen einen tatsächlich existierenden Grund ausfindig zu machen. So hat z. B. LUDOLF[3] die Sache ziemlich ausführlich diskutiert: er führt zuerst verschiedene arabische Quellen an und verweist dann auf BOCHART, PAULUS VENETUS (= MARCO POLO) und BENJAMIN VON TUDELA. Aus JOHANNES DOS SANTOS[4] Hist. Aethiopiæ orientalis regni Sofale e regione Madagascar P. I, l. I, c. 24 führt er an, dass bei Mambona in Ostafrika ein riesenhafter Raubvogel einen grossen Affen entführt und gefressen habe. THÉVENOT Remarques sur les relations d'Ethiopie des PP. Lobo et Tellez p. 4 führt aus den Berichten verschiedener Missionäre derartige Geschichten an. Schliesslich weist LUDOLF auch auf amerikanische Geschichten von riesenhaften Kondoren hin, wie z. B. GARCILASSO DE LA VEGA Commentarios reales VIII, 19 tatsächlich erzählt, dass solche Vögel Kinder von 10—12 Jahren entführt hätten. Selbst meint LUDOLF offenbar, dass gerade derartige Berichte von Riesenvögeln, ins Ungeheure vergrössert den Stoff für die Rokh-Sagen abgegeben haben.

Andrerseits will z. B. GEOFFROY S:T-HILAIRE[5] in dem ausgestorbenen Aepyornis, dessen Eier man in Madagaskar gefunden

---

[1] Vgl. auch BOCHART-VECSEY Hierozoicon I, 295 f.: '*ruch* avis monocherotem vicissim sursum attollere creditur'.

[2] Auch in China und Japan scheint es Rokh-Sagen zu geben, die hier nicht weiter verfolgt werden können; vgl. YULE Tavels of Marco Polo II, 354.

[3] Commentarius in Hist. Aethiopicam, Frankfurt 1691, p. 163 ff.

[4] Mir nicht weiter bekannt.

[5] Ann d. Sciences naturelles Sér. III: 14, p. 213.

hat, ein Urbild des Rokh sehen. Misslungen scheint mir dies schon deswegen, weil es sich doch um einen Raubvogel handeln muss, was der Aepyornis ja nicht war. Übrigens gehört die eigentliche Rokh-Sage Indien an.

Obwohl ich es natürlich nicht für unmöglich halte, dass hie und da natürliche Phänomena zur Ausbildung der Vorstellung von Riesenvögeln beigetragen haben können[1], so glaube ich doch daran festhalten zu dürfen, dass wir es jedenfalls bei der eigentlichen Rokh-Sage mit dem leeren Spiel der Phantasie zu tun haben, und zwar mit einer an solcher so ausserordentlich reichen alten Schiffersage.

---

2. Die Sage von Kadrū und Vinatā mit dem, was in Zusammenhang damit behandelt werden musste, habe ich jetzt abgefertigt und komme zu der zweiten Abteilung der Suparṇasagen, die zugleich den eigentlichen Kernpunkt derselben bildet, der Sage vom *Somaraub.* Was nun diese betrifft, so sind oben im Kap. II die Version des Rigveda, im Kap. III die Versionen der späteren Veden und der Epen und im Kap. IV der Suparṇādhyāya behandelt worden. Die indischen Materialien liegen dort einigermassen vollständig vor. Was die Verhältnisse dieser Sage zu ausserindischen Mythen und ihre eventuelle indogermanische Grundlage betrifft, so sind diese in erschöpfender Weise von KUHN[2] und in neuester Zeit von JOHANSSON[3] behandelt worden, und ich habe zu dem, was diese Forscher ausgeführt haben, nichts hinzuzufügen.[4] Zu den Ausführungen KUHN's hat JOHANSSON hinzufügen können geglaubt, dass der somaraubende Adler des Rigveda IV, 26—27 u. a. eigentlich kein anderer ist Viṣṇu; z. T. bin ich wohl mit seinen Resultaten einverstanden, glaube aber, dass die Gestalt des Viṣṇu in ihrer Ganzheit einer erneuten Behandlung unterzogen werden muss, was aber ganz und gar ausserhalb des Gebietes meiner jetzigen Untersuchungen liegt. Ich werde demnach hier nicht weiter über den eigentlichen Somaraub handeln, sondern werde in diesem Abschnitte hauptsächlich auf drei Neben-

[1] Amerikanische Berichte von Kondoren, wie sie LUDOLF anführt, können ja jedenfalls nicht mit in Betracht kommen.

[2] Herabkunft[1] p. 118 ff.

[3] Solfågeln p. 21—73.

[4] Vgl. auch meinen Aufsatz in WZKM. XXV, 290 ff., der mit der Arbeit JOHANSSON's nahe zusammenhängt.

episoden, die der Suparṇādhyāya mit dieser Sage verknüpft, kurz eingehen. Es sind dies die folgenden:

a. Garuḍa und die beiden Ungeheuer (Sup. 13, 1—15, 5).
b. Garuḍa und die Niṣāda's (Sup. 16, 1—18, 6).
c. Die abgeschossene Feder des Garuḍa (Sup. 27, 5—28, 1).[1]

---

a. Wenn Garuḍa es um seiner Mutter willen unternimmt, den Soma aus dem Himmel der Götter herunterzuholen, fragt er sie zuerst, wo er dann Nahrung finden könne, um sich für die gefährliche Fahrt zu stärken.[2] Vinatā weist ihn dann auf einen Berg, auf dessen Spitze ein Teich sich befindet, in und bei welchem zwei Ungeheuer sich aufhalten, ein Riesenelefant und ein Wassertier, wie ich glaube[3], ursprünglich einfach ein Wasserelefant *(jalebha* oder *jalahastin),* obwohl es später als Schildkröte, Krokodil oder Krabbe aufgefasst worden ist. Diese möge er nehmen und sie auf dem Rauhiṇa-Baume verzehren.[4] Wie sich die Geschichte weiter entwickelt, haben wir oben[5] gesehen, und das braucht hier nicht nochmals erwähnt zu werden.

Über die beiden Ungeheuer, die in beständiger Feindschaft mit einander leben, hat das Mahābhārata[6] eine weitläufige Geschichte ausgesponnen, die darauf ausgeht, dass sie in einer früheren Existenz Brüder waren, die in Streit mit einander gerieten, einen Streit, der sich auch durch die nächste Existenz fortsetzt — ein in der altindischen Literatur nicht vereinzeltes Thema. Davon findet sich aber in der älteren Quelle kein Wort; ob sie von dem Verfasser des Suparṇaabschnittes des Mahābhārata frei erfunden oder an einem älteren Muster kopiert worden ist, ist nicht zu entscheiden und hat auch nicht die geringste Bedeutung. Dass nun Garuḍa die beiden Ungeheuer in seine Krallen packt und sie mit sich fortschleppt, darf ja von Anfang an als ein Beweis seiner Riesenstärke und -grösse gelten; nachher ist dieser Zug aber für die Sage typisch geworden. Er ging auf die Rokh-Sage über, wie wir oben zur Genüge gesehen haben; es gilt immer als ein

---

[1] Vgl. KUHN Herabkunft[1] p. 180 ff.
[2] Sup. 12, 5.
[3] Vgl. oben p. 236 f.
[4] Sup. 13, 1—2. 4—5.
[5] Vgl. p. 234 ff.
[6] I, 1340 ff.

charakteristischer Zug des Vogels Rokh, dass er mit Leichtigkeit einen Elefanten in die Luft zu heben vermag, dass er mit Elefanten seine Jungen füttert. Und wenn Sindbad[1] davon berichtet, wie der Rokh das Nashorn mit dem Elefanten zusammen, deren ewige Feindschaft durch klassische Quellen bezeugt ist, in seine Krallen nimmt und mit ihnen fortfliegt, so sehen wir darin, wenn nicht mehr, so wenigstens eine ausgezeichnete Parallele zu dem hier behandelten Abschnitte des Suparṇādhyāya.[2] Wir haben also in dieser Episode einen Zug, der die gesamte Überlieferung, von der spätvedischen Quelle aus bis in die mittelalterliche Literatur durchgeht.

Garuḍa fliegt mit seiner Beute zu dem Riesenbaume *Rauhiṇa,* wo sich die Asketen verschiedener Arten, über die ich oben[3] gesprochen habe, aufhalten. Dieser Baum ist wohl unzweifelhaft als ein Nachkomme jenes Weltbaumes[4] zu betrachten, in dem in der mythologischen Überlieferung der Inder, Perser und anderer Völker der Vogel mit dem Unsterblichkeitstrank bisweilen nistet.[5] Als ein letztes Überbleibsel derselben sind wohl der *śalmali*-Baum, auf dem Garuḍa in Sup. 31, 1 nistet, der *simbali*-Baum des Jātaka 327, der *nyagrodha*-Baum des Jātaka 360 und der grosse Feigenbaum mitten im Ozean, wo der Rokh bei Somadeva u. a. seine Aufenthalt hat, aufzufassen. Im KSS. LIX, 37[6] kommt offenbar auch eine Reminiszenz desselben vor, obwohl nicht in direkter Verbindung mit Garuḍa, indem es dort heisst:

Himavannikaṭe rājann asty eko rohiṇītaruḥ |
āmnāya iva digvyāpibhūriśākhāśritadvijaḥ ||

Und in der oben[7] angeführten Sage des siamesischen Nanduka-

---

[1] Vgl. oben p. 352.

[2] Um zu wissen, ob dies mehr ist als eine blosse Parallele, wäre es wünschenswert zu wissen, wie alt die antike Überlieferung von der Feindschaft zwischen Elefant und Nashorn eigentlich ist. Ich erinnere mich irgendwo etwas darüber gelesen zu haben, habe aber leider die Stelle jetzt nicht mehr präsent. Wenn Plin. n. h. VIII, 20 die älteste Stelle wäre, wäre indischer Einfluss ja gar nicht ausgeschlossen. Bel den Indern spielt aber das Nashorn fast keine Rolle.

[3] Vgl. p. 332 ff.

[4] Vgl. JOHANSSON Solfågeln p. 67.

[5] Vgl. KUHN Herabkunft[1] p. 124 ff. und auch v. SCHROEDER Festschr. E. Kuhn p. 59 ff.

[6] TAWNEY KSS. II, 19.

[7] Vgl. p. 309 f.

pakkaranam vom Phaya Khruth (= Garuḍa) ruht sich dieser auf seinem *rathit*-Baum aus, der wohl nicht gut von unserem *rauhiṇa* getrennt werden kann.

Was für einen Baum wir unter *rauhiṇa* zu verstehen haben, darüber scheinen die Quellen nicht einig zu sein.[1] Nach Trik. II, 6, 39; Hār. 183; Ujjval. zu Uṇādis. 2, 55 soll darunter 'Sandelbaum' verstanden werden, während es Nīlakaṇṭha zu MBh. I, 1381 mit *vaṭa* 'Feigenbaum' glossiert, was eigentlich besser zu sein scheint. *rohiṇī* ist wohl (= *rohita(ka)*) der Baum Andersonia Rohitaka Roxb. Daneben kommt nun das Wort *rauhiṇá-* in RV. I, 103, 2; II, 12, 12 vor, wo es nach der Meinung der Kommentatoren und Erklärer N. pr. eines von Indra besiegten Unholdes sein soll; in Nigh. 1, 10 steht nun aber *rauhiṇa-* als das fünfzehnte der dreissig *meghanāmāni*, wozu man Devarāja Nir. I, p. 66, 15 ff. nachlesen mag, der es entweder aus '*rohi antarikṣam*' oder '*rohiṇa indraḥ . . . ārohati megham indraḥ svavāhanatvāt*' herleitet. Jedenfalls hat wohl das Wort des Rigveda mit dem unsrigen nichts zu tun, wenn wir nicht wirklich die Erklärung des Nighaṇṭu gutheissen wollen; denn nach dem was KUHN[2] überzeugend dargelegt hat, scheinen Wolke und Weltbaum unzweifelhaft in Verbindung mit einander zu stehen. Soviel darf jedenfalls als gesichert gelten, dass wir in dem riesengrossen Rauhina-Baume des Suparṇādhyāya eine Spur des Weltbaumes zu sehen haben — weiter kommen wir hier aber wohl kaum.

b. Nachdem nun Garuḍa die beiden Ungeheuer verzehrt hat, fühlt er sich doch immerhin nicht satt und fragt seine Mutter nach weiterer Nahrung (Sup. 15, 5)[3]; diese rät ihm das grosse Volk der *Niṣāda's* (Sup. 16, 2), die nach MBh. I, 1340 ff. mitten im Ozean wohnen und nach dem Sup. die brahmanische Gesetzordnung nicht kennen, zu verzehren, was Garuḍa auf ihr Geheiss hin auch tut.

Die Niṣāda's kommen schon in den Yajurvedatexten[4] vor, und das Ait. Br. VIII, 11, 8: *yathā ha vā idaṃ niṣādā vā selagā vā pāpakṛto vā vittavantam puruṣam araṇye gṛhītvā kartam anvasya vittam ādāya dravanti* rechnet sie unter dem Gesindel der Wegelagerer und Strassenräuber auf. Nach Aupamanyava bei

[1] Vgl. auch oben p. 176 A. 1.

[2] Herabkunft[1] p. 131 ff.

[3] Im MBh. ist ja die Ordnung der Episoden eine verschiedene, was aber hier keine Rolle spielt.

[4] TS. IV, 5, 4, 2; MS. II, 9, 5; Kāṭh. XVII, 13; VS. XVI, 27.

Yāska Nir. 3, 8 sind unter den *pañca janāḥ* die vier Kasten *(catvāro varṇāḥ)* und die Niṣāda's zu verstehen; als etymologische Erklärung fügt Yāska hinzu: *kasmān? niṣaṇṇam asmin pāpakam iti nairuktāḥ*, wozu Durga[1] noch folgendes fügt: *niṣadya hantīti niṣādaḥ prāṇavadhajīvanaḥ | atha vā | niṣaṇṇam asmin pāpakam iti niṣādaḥ | saudhanvanā[2] ity eke manyante | sa ca rathakāraḥ |*. Und Mahīdhara zu VS. XVI, 27 versteht unter Niṣāda den Bhilla. Bei Lāṭ. Śr. S. VIII, 2, 8 wird ein Dorf der Niṣāda erwähnt, und dass sie unter gewissermassen geordneten Verhältnissen lebten und Ackerbau trieben, geht daraus hervor, dass bei dem Viśvajitopfer der Opferer nach dem Reinigungsbad u. a. drei Nächte unter den Niṣāda verbringen muss[3], wobei er aber nach Kāty. Śr. S. XXII, 1, 30—31 die von diesen gebauten Feldfrüchte, Reis und Gerste, nicht geniessen noch aus einem Tongefäss Wasser trinken darf.[4] Dies deutet offenbar, wie schon WEBER[5] meinte, auf eine sesshafte Bevölkerung, die aber deutlich ausser dem Bereich der brahmanischen Gesetzordnung lebte.[6] Später sind nun jene Niṣāda's in das Kastensystem eingeordnet worden und nach Kauṭ. p. 164, 19 *(brāhmaṇasya . . . śudrāyāṃ niṣādo pāraśavo vā)* und späteren Verfassern[7] ist ein Niṣāda der Sohn eines Brahmanen und eines Śūdraweibes, wie dann später aus der Verbindung eines Niṣāda mit Mitgliedern anderer Kasten noch weitere Mischkasten entstehen, worauf hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Soviel kann jedenfalls nach der Aussage einer Autorität wie des Aupamanyava als festgestellt betrachtet werden, dass die Niṣāda von Anfang an ausserhalb der vier Hauptkasten gestanden haben, und dass sie also am ehesten jene Aboriginer waren, die sich noch nicht der brahmanischen Gesetzordnung unterworfen hatten, während ihre Stammverwandten, die Śūdra, das schon getan hatten.

---

[1] Nir. II, p. 280, 13 ff.

[2] Es muss wohl gegen den Text *saudhanvana* gelesen werden. Noch weitere etymologische Erklärungen aus späteren Quellen findet man bei KUHN Herabkunft[1] p. 169.

[3] TMBr. XVI, 6, 7.

[4] HILLEBRANDT Rituallit. p. 139.

[5] ISt. IX, 340; X, 13 ff.

[6] Vgl. auch MACDONELL & KEITH I, 453 f. Sehr unglaublich scheint die Vermutung v. SCHROEDERS Indiens Lit. u. Cultur p. 366, nach der Niṣāda = Νυσαῖοι wäre, deren Stadt sich Alexander dem Grossen nach kurzer Belagerung ergab, und die behaupteten, von den Gefolgsleuten des Dionysos abzustammen, vgl. V. A. SMITH Early Hist. of India[3] p. 52 f.

[7] Vgl. z. B. Manu 10, 8; Yājñ. 1, 91 u. s. w. (vgl. JOLLY ZDMG. LXVII, 61).

Mit diesen freilich nicht nach brahmanischen Vorschriften, aber doch in gewissermassen geordneten Verhältnissen lebenden Niṣāda können aber diejenigen unseres Textes schwerlich identisch sein. Zu beachten ist vor allem, dass diese nach MBh. I, 1321 mitten im Ozean *(samudrakukṣau)* leben, und dass sie in I, 1339 *bahuvidhamatsyajīvinaḥ*[1] heissen. Auf den Namen kommt es hier nicht besonders an — die epischen Dichter nannten diese armen outcasts Niṣāda, eben weil ihnen dies ein passender Name zu sein schien, und weil sie keinen besseren wussten. Es liegen aber hier, wie ich glaube, bestimmte, wenngleich halb verschollene Traditionen über ein dem klassischen Altertum bekanntes Volk vor, das in einiger Entfernung von Indien lebte und mit dessen Ureinwohnern ohne Zweifel verwandt war. *Diese Niṣāda sind m. E. mit den von Nearchus u. a. Verfassern des Altertums geschilderten Ichthyophagen, die an der Küste Gedrosiens ein klägliches Leben fristeten, identisch.*[2] Dort wohnten aber in Altertum schwarze Stämme, die offenbar mit dem Brahūi's und den dravidischen Völkern des Dekkan stammverwandt waren.

Diese Niṣāda wohnen also mitten im Meere, was in diesem Zusammenhang sehr wohl an einer entlegenen Küste bedeuten kann; sie sind Ichthyophagen *(bahuvidhamatsyajīvinaḥ)*; endlich werden sie von dem Riesenvogel Garuḍa verfolgt und gefressen. Es fragt sich, ob nicht dieser letzte Zug weitere Verknüpfung mit klassischen Quellen ermöglicht.

Es gibt keinen Anhalt dafür, dass unsere epischen Quellen diese Niṣāda als Pygmäen betrachtet hätten; bei der Riesengrösse des Garuḍa war das ja auch nicht nötig, denn einem Vogel, der mit Leichtigkeit Elefanten fortschleppen und zerreissen konnte, dem waren ja gewöhnliche Menschen wahrlich nur winzige Bissen. Nun heisst aber Garuḍa in späteren Quellen auch *kirātāśin* 'Ver-

---

[1] Auch die dem Kastensystem eingereihten Niṣāda sind Jäger und vor allem Fischer (vgl. MBh. XIII, 2706 f.; Manu 10, 48). Auch im Pāli ist der *nesādo* oder *nesādaputto* Jäger oder Fischer. Vgl. auch TAWNEY KSS. I, 241.

[2] Vgl. die Beschreibung der Einwohner der Sümpfe um die Indusmündungen bei Herodot III, 98: οἱ δὲ ἐν τοῖσι ἕλεσι οἰκέουσι τοῦ ποταμοῦ καὶ ἰχθύας σιτέονται ὠμούς, τοὺς αἱρέουσι ἐκ πλοίων καλαμίνων· καλάμου δὲ ἓν γόνυ πλοῖον ἕκαστον ποιέεται. οὗτοι μὲν δὴ τῶν Ἰνδῶν φορέουσι ἐσθῆτα φλοΐνην· ἐπεὰν ἐκ τοῦ ποταμοῦ φλοῦν ἀμήσωσι καὶ κόψωσι, τὸ ἐνθεῦτεν φορμοῦ τρόπον καταπλέξαντες ὡς θώρηκα ἐνδύνουσι. Vgl. auch RAWLINSON Intercourse between India and the Western world p. 21 f. Über die Ichthyophagen vgl. besonders Strabo XV, 11; Vita Apoll. Tyan. III, 56 und vgl. auch Marco Polo III, 38 (YULE Travels of Marco Polo II, 372 f.) und Ibn Baṭṭūṭa ed. DEFRÉMERY et SANGUINETTI II, 214.

schlinger der Kirāta's'[1], und *kirāta* hat neben seiner gewöhnlichen Bedeutung auch diejenige von 'Zwerg'. Nun gelangten wohl in sehr früher Zeit nach Europa Geschichten von zwerghaften Stämmen, die man entweder nach Äthiopien oder nach Indien — Länder, die zu jener Zeit nicht genau getrennt wurden[2] — verlegte. Daneben können auch Sagen wie die von Garuḍa und den Niṣāda's schon in dieser frühen Zeit weiter gewandert sein, und durch eine Vermischung beider entstand dann die Sage von einer Pygmäenrasse, die von Vögeln natürlicher Grösse — gewöhnlich Kranichen — gequält und getötet wurden. Damit bin ich — übrigens nach dem Vorgang SCHWANBECKS[3] und LASSENS[4] — dahin gekommen, dass ich diese indische Sage von Garuḍa und den Niṣāda's schliesslich mit der bekannten Stelle verknüpfen möchte, wo Homer das Treiben der Pygmäen schildert, Il. III, 1 ff.

Αὐτὰρ ἐπεὶ κόσμηθεν ἅμ' ἡγεμόνεσσιν ἕκαστοι
Τρῶες μὲν κλαγγῇ τ'ἐνοπῇ τ'ἴσαν ὄρνιθες ὥς,
ἠΰτε πὲρ κλαγγὴ γεράνων πέλει οὐρανόθι πρό,
αἵ τ'ἐπεὶ οὖν χειμῶνα φύγον καὶ ἀθέσφατον ὄμβρον,
κλαγγῇ ταί γε πέτονται ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοάων
ἀνδράσι Πυγμαίοισι φόνον καὶ κῆρα φέρουσαι·
ἠέριαι δ'ἄρα ταί γε κακὴν ἔριδα προφέρονται·

Zu beachten ist, dass Homer — soviel ich sehen kann — nichts darüber sagt, wo er sich jene Pygmäen lebend dachte; er sagt nur, dass die Kraniche vom Norden her nach den Fluten des Okeanos fliegen, wo sie jene Kleinlinge angreifen und töten.[5] Auf welchem

---

[1] Vgl. SCHWANBECK Megasthenes p. 65; LASSEN IA.[1] II, 657; RAWLINSON Intercourse between India and the Western world p. 65.

[2] Im Gegensatz dazu wurde im Mittelalter Ostafrika bisweilen als 'India tertia' bezeichnet.

[3] l. c. p. 65: 'id quod Homerus (Il. III 6) de Pygmæis cogitavit, num ex India manaverit necne, h. l. integrum relinquatur'.

[4] l. c. II, 657.

[5] Die Behauptung, Homer habe sie nach Äthiopien verlegt, hat folglich im Text keine Stütze. Wenn ich glauben möchte, dass Homer wirklich hier indische Traditionen wiedergibt, so habe ich wenigstens teilweise in HOLE Remarks on the Arabian Nights' Entertainments p. 64 ff. einen Vorgänger. Dieser Verfasser hat hier sehr interessante Belege für den Glauben an Pygmäen im Mittelalter gesammelt; als Wegleitung mag bemerkt werden, dass die Stellen aus WILHELM VON RUBRUQUIS und ROGER BACON, die er dort aus PURCHAS's Pilgrims III zitiert, sich an folgenden Stellen finden: The Journey of William of Rubruck ed. ROCKHILL (= Works issued by the Hakluyt Soc. Ser. II: 4) p. 199 f. und: The Opus majus of Roger Bacon ed. BRIDGES, London 1900, I, 372.

Wege ihm indische Überlieferungen zugegangen sein könnten, kann ich natürlich nicht sagen. Dass aber so etwas möglich war, darf wohl kaum mehr verneint werden, wenn wir z. B. in Boghaz-kiöi augenscheinliche Beweise vor unsern Augen haben, dass eine Verbindung zwischen Indien und Kleinasien in Zeiten stattgefunden hat, die weit mehr als ein halbes Jahrtausend vor der Zeit der Ilias liegen. Überhaupt darf wohl die Ansicht, nach welcher Indien bis zu den Zeiten des Darius Hystaspes für die Mittelmeerländer ganz und gar eine terra incognita war, jetzt mehr und mehr als unhaltbar betrachtet werden.[1]

Dagegen hat Hekataios fr. 266[2]: ἔστι δὲ ἔθνος γεωργικὸν ἀνθρώπων μικρῶν κατοικούντων εἰς τὰ ἀνωτάτω μέρη τῆς Αἰγυπτιακῆς γῆς πλησίον τοῦ Ὠκεανοῦ[3], ὅπερ πολεμεῖν ταῖς γεράνοις φασὶ βλαπτούσαις τὰ σπέρματα καὶ λιμὸν ποιούσαις τῇ χώρᾳ den Wohnort der Pygmäen nach Oberägypten verlegt; ihm folgt Herodot II, 32 und besonders Arist. H. A. VIII, 12 (p. 597 a 4 ff.), dessen grosse Autorität wohl auf die Beantwortung der Frage in der Folgezeit grossen Einfluss übte. Zwischen den beiden erstgenannten Verfassern stand aber Ktesias, der in dem Exkurs über die Pygmäen[4] folgendes gesagt hat: ὅτι ἐν μέσῃ τῇ Ἰνδικῇ ἄνθρωποί εἰσι μέλανες, καλοῦνται Πυγμαῖοι u. s. w,, ohne doch der γερανομαχία Erwähnung zu tun. Ferner hat Megasthenes, der beste Kenner Indiens im Altertum, die Pygmäen nach Indien versetzt, wie wir es bei Strabo XV, p. 711[5]: ὑπερεκπίπτων[6] δ'ἐπὶ τὸ μυθῶδες πενταϲπιθάμους ἀνθρώπους λέγει καὶ τρισπιθάμους, ὧν τινας ἀμύκτηρας ἀναπνοὰς ἔχοντας μόνον δύο ὑπὲρ τοῦ στόματος· πρὸς δὲ τοὺς τρισπιθάμους πόλεμον εἶναι ταῖς γεράνοις (ὃν καὶ Ὅμηρον δηλοῦν) καὶ τοῖς πέρδιξιν, οὓς χηνομεγέθεις εἶναι· τούτους δ'ἐκλέγειν αὐτῶν τὰ ᾠὰ καὶ φθείρειν· ἐκεῖ γὰρ ᾠοτοκεῖν τοὺς γεράνους· διόπερ μηδαμοῦ μηδ'ᾠὰ εὑρίσκεσθαι γεράνων, μήτ' οὖν νεόττια· πλειστάκις δ'ἐκπίπτειν γέρανον χαλκῆν ἔχουσαν ἀκίδα ἀπὸ τῶν ἐκεῖθεν πληγμάτων, und bei Plin. n. h. VII, 2, 19: *supra hos*[7] *extrema in parte montium Trispithami Pygmæique narrantur, ternas spithamas longitudine, hoc est, ternos dodrantes non excedentes, salubri cælo semperque vernante, montibus ab aquilone*

[1] Vgl. RAWLINSON l. c. p. 1 ff.
[2] Zum folgenden vgl. REESE Die griech. Nachrichten über Indien p. 101 f.
[3] Wohl Reminiszenz an Il. III, 5.
[4] Photios Bibl. ed. BEKKER p. 46 a 38—b 24 (vgl. REESE l. c. pp. 9. 74).
[5] Vgl. auch II, p. 70.
[6] Scil. Μεγασθένης.
[7] Die *Astomi*.

oppositis: quos a gruibus infestari Homerus quoque prodidit. fama est insidentes arietum caprarumque dorsis, armatos sagittis veris tempore[1] *universo agmine ad mare descendere et ova pullosque earum alitum consumere: ternis expeditionem eam mensibus confici, aliter futuris gregibus non resisti. Casas eorum luto pennisque et ovorum putaminibus construi* lesen können.[2] Megasthenes hat also auch die γερανομαχία nach Indien verlegt. Wenn aber Strabo meint, auch mit den Rebhühnern, die gross waren wie Gänse, führten die Pygmäen Krieg, so fragt es sich, ob nicht hier bei ihm ein Missverständnis vorliegt (Plinius weiss ja nichts davon); denn ein älterer Verfasser, der wohl auch den Megasthenes benutzte, Basilis[3], berichtete nach Athen. VIII, p. 390 B: Βάσιλις δ'ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Ἰνδικῶν (FHG. IV, 346) 'οἱ μικροί, φησίν, ἄνδρες οἱ ταῖς γεράνοις διαπολεμοῦντες πέρδιξιν ὀχήματι[4] χρῶνται'; demnach wären also von ihnen die Rebhühner gerade als Haustiere benutzt worden. Ferner berichtet Athen. VIII, p. 393 E-F. die folgende Sage über die Entstehung der Kraniche, die insoweit von grossem Interesse ist, als sie sich den Sagen der Naturvölker, laut denen alle Tiere von Anfang an eigentlich menschliche Wesen oder jedenfalls mit den Menschen nahe verwandt gewesen sind[5], zur Seite stellt und demnach ursprünglich und alt sein mag: καὶ περὶ τῆς γεράνου δέ φησιν ὁ Βοῖος[6] ὅτι ἦν τις παρὰ τοῖς Πυγμαίοις γυνὴ διάσημος, ὄνομα Γεράνα. αὕτη κατὰ θεὸν τιμωμένη πρὸς τῶν πολιτῶν αὐτὴ τοὺς ὄντως θεοὺς ταπεινῶς ἦγε, μάλιστα δὲ Ἥραν τε καὶ Ἄρτεμιν. ἀγανακτήσασα οὖν ἡ Ἥρα εἰς ἀπρεπῆ τὴν ὄψιν ὄρνιν μετεμόρφωσε πολέμιόν τε καὶ στυγητὴν κατέστησε τοῖς τιμήσασιν αὐτὴν Πυγμαίοις,

---

[1] Dies stimmt nicht genau zu dem eben gesagten: *cælo semper vernante.*

[2] Merkwürdig ist auch der Zug im Bericht des Megasthenes, dass die Pygmäen die Eier der Kraniche zerstören und das Junge abschlachten. Denn dies erinnert sonderbar an die Geschichte von dem Ei des Rokh auf der fünften Reise des Sindbad. Ferner überliefert uns Strabo, dass die Eier der Kraniche nirgends zu finden wären, freilich weil sie in Indien brüteten. Ob dies im Altertum der allgemeine Glaube war, weiss ich leider nicht. Auch die Inder meinen aber, dass es keine Kranicheier gebe, da ja dieser Vogel aus der Donnerwolke erzeugt wurde.

[3] Er lebte im 3. Jahrh. v. Chr., vgl. PAULY-WISSOWA Realencykl. III, 99. Auch Plin. n. h. VI, 183 hat ihn benutzt.

[4] Ob ὀχήμασι zu lesen?

[5] Vgl. DÄHNHARDT Natursagen III, 376 ff. und das Register zu Bd. II unter 'Verwandlungen'.

[6] Vgl. PAULY-WISSOWA Realencykl. III, 633.

γενέσθαι τε λέγει ἐξ αὐτῆς καὶ Νικοδάμαντος τὴν χερσάιαν χελώνην.[1] καθόλου δὲ ὁ ποιήσας ταῦτα τὰ ἔπη πάντα τὰ ὄρνεα ἀνθρώπους ἱστορεῖ πρότερον γεγονέναι. Überall finden wir bei diesen Schriftstellern die Pygmäen nach dem Wunderlande Indien versetzt; dass sie Hekataios, Herodot und Aristoteles in Äthiopien finden wollten, mag auf Verwechslung dieser beiden Länder beruhen.[2]

Das Gesagte mag schon genügen. M. E. sind nun die im klassischen Altertum weitverbreiteten Erzählungen von den Pygmäen, die von Kranichen verschlungen wurden und die Eier ihrer Feinde zerstörten, am Ende ein Abklatsch der altindischen Sage von Garuḍa und den Niṣāda. Und diese Niṣāda sind wiederum, wie ich glaube, mit den Ichthyophagen in Gedrosien (Mekrān) ursprünglich identisch. Dass an den sumpfigen Gestaden Gedrosiens und an der Mündung des Sind Kraniche in Menge gelebt haben — und es vielleicht noch immer tun — ist nicht zu beanstanden; einen direkten Beweis dafür haben wir gewissermassen darin, dass Herodot VII, 70 berichtet, die 'asiatischen Äthiopier'[3] im Heere des Xerxes trugen Schilde, die aus Häutern von Kranichen verfertigt waren, was ja nur bedeuten kann, dass in ihrem Lande jene Vögel äusserst zahlreich waren.

Den Entwicklungsgang der Sage denke ich mir also folgendermassen:

1) In Indien hatte man in sehr alter Zeit eine gewisse Kunde von den wilden, ausserhalb der brahmanischen Gesetzordnung lebenden Stämmen der Ichthyophagen, die in den Sümpfen um die Indusmündungen und an den Küsten Gedrosiens lebten, und die mit den in ihrem Lande sehr zahlreichen Kranichen gewissermassen beständig Krieg führten.

2) Nach heimischem Beispiele nannten die Inder jene wilden

---

[1] Ein besonders altertümlicher Zug der Sage; wie zwischen Mensch und Tier wird auch zwischen verschiedenen Tierarten kein prinzipieller Unterschied gemacht.

[2] Wie die Pygmäensage durch die Weltliteratur gewandelt ist, um schliesslich bei SWIFT als Lilliputer aufzutreten (vgl. GASTER Folk-Lore XXVI, p. 202 ff.) kann natürlich hier nicht dargestellt werden. Äusserst wertvolle Beiträge hat neuerdings LAUFER Festschr. E. Kuhn p. 200 ff. gegeben; daraus geht hervor (p. 202), dass schon im 3. Jahrh. n. Chr. der chinesische Verfasser Yü Huan von einem Zwergenreich in Sogdiana (K'ang-kü) wusste, und dass bei Tu Yu (735—812) schon die *γερανομαχία* vollständig vorliegt — vieles andere zu verschweigen.

[3] D. h. die schwarzen Völker im westlichen Indien und in Gedrosien.

Stämme *niṣāda*[1] und verlegten in ihr sagenhaftes Land die Sage von Garuḍa, wie er sie verfolgte und haufenweise verschlang.

3) In den Mittelmeerländern gab es seit alters her eine gewisse Kunde von Pygmäen, die man sich in Indien lebend vorstellte.

4) Die Pygmäensage wurde dann mit der früh in westlicheren Ländern bekannt gewordenen Sage von Garuḍa und den Niṣāda's kombiniert, und daraus entstand dann endlich jene Form der Sage, nach welcher die Pygmäen in beständigem Kriege mit den Kranichen lebten, ihre Eier zerstörten und von ihnen verschlungen wurden.

c. Bei dem Somaraube wird der Adler in irgend einer Weise durch einen Somawächter *(Kṛśānu)* beschädigt oder verwundet, so berichten übereinstimmend die älteren Fassungen der Sage, die oben[2] angeführt worden sind. Fraglich ist es, ob im Rigveda, Taittirīya und Maitrāyaṇī Saṃhitā nicht einfach ein Blatt der Somapflanze *(parṇa)* alles ist, was der Schütze zu erreichen vermag, aus dem dann der *palāśa*-Baum (Butea frondosa) entsteht. Im Kāṭhaka wiederum wird dem Adler eine Kralle abgeschossen, aus der dann ein Stengel der Somapflanze herabfällt und zum *pūtīka*[3] wird, während das Śatapatha vorsichtigerweise von *parṇaḥ* . . . *gāyatryai vā somasya vā rājñaḥ* spricht, woraus dann wiederun die Butea frondosa entsteht. Im Ait. Br. III, 26, 3 ist die Geschichte in äusserstem Grade verballhornt: dort wird eine Kralle abgeschossen, aus dem das Stachelschwein[4] entsteht; aus dem Fett entstand das Mutterschaf, und aus dem Pfeil verschiedene andere Geschöpfe, meistens vom Schlangengeschlecht, womit wir uns hier nicht weiter aufzuhalten brauchen.

Insoweit sind also die älteren Texte einig, dass dem Adler,

---

[1] Ohne sich natürlich dabei von der wirklichen Urverwandtschaft jener Stämme mit der Niṣāda's im Indien bewusst zu sein.

[2] Vgl. p. 164 ff. Zu diesem Abschnitt vgl. vor allem die einleuchtenden Ausführungen bei KUHN Herabkunft[1] pp. 180 ff. 236 ff.

[3] Soll entweder = *rohiṣa* 'eine gew. Grasart' oder auch Guilandina Bonduc sein.

[4] KUHN Herabkunft[1] p. 236 übersetzt *śalyaka* mit 'Dorn', was ohne Zweifel unrichtig ist. Erstens bedeutet das Wort kaum 'Dorn', sondern als Pflanze nur 'Vanguiera spinosa', und zweitens ist die Erklärung Sāyana's z. St. so deutlich wie immer möglich: *tac ca nakhaṃ śalyako markataśarīraparimitah śalalyākhyo mṛga āsīt | yasya mṛgasya pucchasamīpe bahavo romaviśeṣāḥ prādeśaparimitās tīkṣṇāgrā lohamayā utpadyante sa śalyakah |* Eine ganz gute Beschriebung des Stachelschweins! Trotz dieses Missverständnisses behalten natürlich die folgenden Auseinandersetzungen bei KUHN noch immer ihren Wert.

der den Göttern den Unsterblichkeitstrank entwendet, irgend ein Schaden zugefügt wird. Da nun, wie ja KUHN in seinem Werke schon längst dargetan hat, die uralten Sagen von der Herabholung des Göttertranks und derjenigen des Feuers mit einander in einiger Verbindung stehen, so mag hier im Vorbeigehen auf eine gewisse, von KUHN noch nicht beachtete Parallele aufmerksam gemacht werden. KUHN[1] hat darauf aufmerksam gemacht, dass unter den Herabholern des Feuers sich auch verschiedene Vögel befinden, die mit diesem Element irgendwie in Verbindung zu stehen scheinen, wie Specht, Storch und Zaunkönig. Eine wichtige Rolle bei der Feuerholung scheint aber in den Volkssagen auch die Schwalbe zu spielen: so berichten mehrere lettische Märchen[2] übereinstimmend, wie sich früher das Feuer beim Teufel in der Hölle befand; im Auftrage Gottes flog die Schwalbe, um Feuer zu holen, und es gelang ihr, einer glühenden Kohle habhaft zu werden. Der Teufel aber — oder sein ausgesandter Späher, der Sperling — setzte ihr nach, und es gelang ihm, sie bei dem Schwanz zu packen, aus dem er einige Federn ausriss. Seit der Zeit hat die Schwalbe einen gegabelten Schwanz.[3] Eine wallonische Sage[4] erzählt folgendes: 'als Gott die Erde gemacht hatte und alles, was darauf ist, bemerkte er, dass das Feuer fehlte. Das Feuer war im Himmel. Man musste es bis zur Erde herunterholen. Der liebe Gott bat die Vögel, die in der Luft fliegen und fast bis nahe an den Himmel kommen, es uns zu bringen. Die Schwalbe stellte sich zuerst vor. Der liebe Gott gab ihr das Feuer und empfahl ihr, es nicht loszulassen, bis sie auf der Erde sei. Aber beim Hinabfliegen blieb das Feuer am Schwanz der Schwalbe sitzen und brannte die Mitte aus. Als die Schwalbe das sah, lies sie das Feuer los und stieg wieder zum Himmel. Darum haben die Schwalben einen scherenförmigen Schwanz'. [Nachher gelingt der Auftrag dem Zaunkönige besser.] Auch unter den nordamerikanischen Indianern scheint die Schwalbe als Feuerholer bekannt zu sein.[5] Hier sehen wir also, wie der feuerholende Vogel, eben wie er des Feuers habhaft geworden ist, von dem Wächter derselben

[1] l. c.[1] p. 103 ff. Vgl. dazu im allgemeinen auch DÄHNHARDT Natursagen III, 93 ff.

[2] Aus LERCHIS-PUSCHKAITIS Latweeschu tautas pasakos, VII, 1181 ff., angeführt bei DÄHNHARDT l. c. I, 143 ff.

[3] Andere Ursachen dieser Erscheinung werden in anderen Sagen angegeben, vgl. DÄHNHARDT l. c. II, 250 ff.; III, 54. 416. 457 f.

[4] Aus Wallonia 1894, p. 187 (bei DÄHNHARDT l. c. III, 95 f. angeführt).

[5] Journ. of American Folk-lore VI, 126 bei DÄHNHARDT l. c. III, 102.

beschädigt oder verwundet wird, was mir eine unzweifelhafte Parallele zur Sage von der Verwundung des Adlers beim Somaraub zu bilden scheint. Wahrscheinlich wird sich mehr derartiges Material finden, was aber hier nicht weiter untersucht werden kann. Das eben angeführte genügt aber zur Feststellung des parallelen Verhältnisses der Sagen.

Um nach dieser kurzen Ausweichung zu unserem eigentlichen Thema zurückzukehren, so erzählt nun der Sup. 27, 5—28, 1, wie Garuḍa freiwillig, um dem Donnerkeil und auch Indra[1] Ehre zu erweisen, eine Feder fallen lässt. Aus dieser entstehen dann der Ichneumon (*nakula)*, der Feind der Schlangen, zweigesichtige Schlangen[2] und vor allem die Pfauen. Bei diesem Vogel und seiner Verbindung mit Garuḍa müssen wir uns hier ein bisschen aufhalten.

Garuḍa ist nicht nur der Erzfeind der Schlangen, dem sie als Speise dienen, und der sie überall verfolgt und vernichtet, er wird auch ausdrücklich als Schutzgottheit gegen die in Indien so enorm verbreitete Schlangengefahr angerufen. So besteht z. B. eine kleine Schrift, genannt *Garuḍopaniṣad*[3], ausschliesslich aus Zauberformeln gegen Schlangenbiss; ob ALBĪRŪNI[4] gerade dieses Buch oder ein ähnliches beabsichtigt, wenn er von einer Sammlung von Beschwörungen sagt: 'the book . . . is considered as a work of Garuḍa, a bird on which Nārāyaṇa rode', kann schliesslich gleichgültig sein, da seine Aussage jedenfalls die Popularität derartiger Literatur zu seiner Zeit bezeugt. Derselbe Verfasser erwähnt übrigens an einer anderen Stelle[5], dass Garuḍa gegen Schlangen angerufen wurde, indem er erzählt, dass gewisse Zeiten unter dem Einfluss des *Nāga Kulika* standen: 'during these times no incantation is of any avail against the bite of a snake, for the incantation consists in the mention of Garuḍa, and in those inauspicious times the stork himself cannot help in any way, much less the mention of his name'. Und in letzter Zeit bezeugt E. O. MARTIN[6], dass viele Hindus, ehe sie zu Bett gehen, den Namen Garuḍa's dreimal wieder-

[1] Indra ist in diesem spätvedischen Texte schon von seiner hohen Stellung dethronisiert; es wird von Garuḍa, dem Reittiere des Viṣṇu, gedemütigt. Vgl. weiter HOPKINS Epic Mythology p. 136.

[2] Vgl. oben p. 264 A. 4.

[3] Vgl. WEBER ISt. XVII, 161 ff.; DEUSSEN Sechzig Upanishads p. 627 f.; JOHANSSON Solfågeln p. 68 f.

[4] I, 193 (SACHAU).

[5] I, 344 (SACHAU).

[6] The gods of India p. 231.

holen, um sich damit gegen die Schlangen zu schützen. Bei dem Fest *Nāg Panchamī* wird an den Sieg Garuḍa's über einen berühmten Schlangendämon erinnert[1]; und die altindische Literatur kennt sogar eine magische Waffe, das *garuḍāyudha,* die als Gegenwehr gegen die 'Schlangenwaffe' gebraucht wird, und aus der unzählige Garuḍa's hervorfliegen, die die Schlangen des Gegners vernichten.[2] Es könnten diese vereinzelten Beispiele für den Glauben an Garuḍa's Macht gegen die Schlangen zu schützen, leicht vervielfältigt werden, was aber hier kaum einen Zweck hätte, da die Tatsache doch als festgestellt gelten darf.[3]

Der Pfau *(mayūra)* ist nun, der epischen Tradition gemäss, der Sohn des Garuḍa[4], den er dem Skanda (Subrahmaṇya) schenkt und diesem von da an als Reit- und Waffentier dient.[5] Nun hat JOHANSSON[6] ausführlich über den Pfau als Sonnenvogel gehandelt; dass er dies ist, ist wohl keinem Zweifel unterworfen, aber ich bin doch kaum davon überzeugt, dass gerade in diesem Verhältnisse

---

[1] CROOKE Pop. Rel. of N. India II, 138.

[2] Vgl. z. B. TAWNEY KSS. II, 543.

[3] Hier wäre auch zu erwähnen, dass der Smaragd, der sonst im allgemeinen *marakata* heisst (woraus dann gr. (σ)μάραγδος, lt. *smaragdus* u. s. w., vgl. BOISACQ Dict. ét. p. 609), bei den Lexikographen auch *garuḍāṅkita, garuḍāśman, garuḍottīrṇa, gārutmata* (AK. II, 9, 92) heisst, während in derselben Bedeutung *gāruḍa* schon in Ragh. 13, 53 belegt ist (vgl. auch *garuḍamaṇi* bei CALAND Een onbekend Indisch tooneelstuk (Gopālakelicandrikā), p. 58, 14). Ich kann mir dies nicht anders erklären, als das man diesem Edelsteine die Kraft zuschrieb gegen Schlangengift zu schützen und ihn deswegen als des Garuḍa Stein betrachtete, was ja auch tatsächlich durch BOEHTLINGK Ind. Sprüche² 257: *analah śītanāśāya viṣanāśāya gāruḍam / viveko duhkhanāśāya sarvanāśāya durmatih //* und 5910 (= Rājatar. 4, 331): *nānākāram api praśāmyati viṣaṃ gārutmatād aśmanah* sowie durch verschiedene Stellen in dem Werke von SOURINDRO MOHUN TAGORE Mani-mālā, a treatise on gems, Calcutta 1879—81, I, 386 ff. ausdrücklich bezeugt wird. Es wäre dies natürlich näher zu untersuchen und ebenso, falls man möglicherweise auch anderswo dem Smaragden diese Eigenschaft zugeschrieben hat. Die Literatur, die die populären Traditionen über die Edelsteine enthält, ist aber so weit verbreitet und dazu öfters so schwierig auffindig zu machen und von so abstruser Natur, dass ich für jetzt wenigstens dieses sonst sehr interessante Thema bei Seite lassen muss. Ich verweise vorläufig nur auf JULIUS CÆSAR SCALIGER De Subtilitate p. 134 (Frankfurt 1665).

[4] HOPKINS Epic Mythology p. 21.

[5] HOPKINS l. c. p. 228; vgl. auch ZIEGENBALG Genealogie d. malabar. Götter p. 255; PAULINUS a S. BARTHOLOMÆO Syst. Brachmanicum p. 190 ff. und tab. XXVI; CROOKE Pop. Rel. of N. India II, 156 u. a.

[6] Solfågeln p. 73 ff. Die Schlussfolgerung, die HOPKINS l. c. p. 21 n. 1 aus seinen Untersuchungen gezogen hat, ist mir nicht recht verständlich.

seine Verbindung mit Garuḍa ihren Grund hat. Das liegt vielmehr daran, dass sie beide Feinde uud Vernichter der Schlangen sind.

Wie HOPKINS[1] hervorhält, ist der Pfau der einzige Vogel, der im Epos als *bhujagāśana* (vgl. z. B. MBh. XII, 4354) bezeichnet wird; später führt er auch den Namen *sarpāśana* oder *sarpabhuj*. Nun schreibt schon Kauṭ. I, 20 (p. 40 ed. SHAMA SHASTRI) vor, dass man im Königspalaste gewisse Tiere, u. a. Pfauen, halten soll, deren Anwesenheit die Schlangen fernhält: *mārjāramayūranakulapṛṣatotsargaḥ sarpān bhakṣayati*[2] uud Kāmandaki VII, 14 hat diese Stelle so paraphrasiert:

mayūrapṛṣatotsarge na bhavanti bhujaṅgamāḥ |
tasmān mayūrapṛṣatau bhavane nityam utsṛjet ||

Diese Eigenschaft der Pfauen wird also hier nachdrücklich bestätigt. Dass man noch immer den Pfau als die Schlangen verscheuchend hält, beweist z. B. der Glaube, dass sogar seine Federn als Abwehr gegen Schlangen und Schlangengift gebraucht werden[3]; ja auch als allgemein dämonenverscheuchendes Mittel werden sie bisweilen verwendet.[4] Es fragt sich in diesem Zusammenhang, ob die Digambara's mit ihrem Besen von Pfauenfedern auch irgendwelche abergläubische Vorstellungen verbinden, was ich freilich nicht belegen kann. In epischer Überlieferung ist das Fleisch der Pfauen offenbar verboten[5], während andrerseits Pfau und Gazelle gerade die beiden Tiere waren, an deren Genuss Aśoka bekanntmassen am längsten festhielt; ob der Wahl gerade jener Tiere in Aberglauben wurzelte, weiss ich ja nicht zu sagen — völlig undenkbar scheint es mir aber nicht.[6]

Das hier Gesagte mag als Beweis dafür genügen, dass man den Pfau ebenso wie Garuḍa als Schutzherr gegen Schlangen immer betrachtet hat und es noch immer tut. Sonst habe ich nur im Vorbeigehen zu bemerken, dass der Pfau im jetzigen Indien

---

[1] l. c. p. 21.

[2] Vgl. Verf. Festschr. E. Kuhn p. 283; die Lesart °*otsargaḥ* hat mir JOLLY brieflich (2. VI. 1916) aus der Münchener Hs. 335 bestätigt.

[3] CROOKE Pop. Rel. of N. India II, 45. 82. Es verdient bemerkt zu werden, dass der Jesuitpater Hieronymus Xavier von Prinz Salīm, dem späteren Grossmogulen Jahāngīr, berichtet, er habe aus Pfauenfedern Gegengift hervorzustellen versucht, vgl. V. A. SMITH Akbar the Great Mogul, London 1917, p. 314.

[4] CROOKE l. c. II, 233.

[5] HOPKINS Epic Mythology p. 69.

[6] Vgl. Festschr. E. Kuhn p. 283 A. 4.

häufig als Totemtier vorzukommen scheint[1], und dass er auch zu den Tieren gehört, deren Abbildungen bei Tätowierungen am häufigsten gebraucht werden.[2]

Nach den Mittelmeerländern scheint der Pfau schon sehr früh gekommen zu sein, da es im Buch d. Könige I, 10, 22 erzählt wird, dass schon Salomo bei seinem Hofe Pfauen besass.[3] Schon vorher mussen natürlich die Babylonier und Assyrier den Vogel gekannt haben, wie ja auch das Bāverujātaka (Jāt. 339, vol. III, p. 126 ff.) für einen frühen Einfuhr von Pfauen nach Babylon zeugt.[4] Über sein Auftreten in verschiedenen Ländern u. s. w. gibt JOHANSSON[5] einige kurze Notizen, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Dafür dass man im Altertum an der Kraft der Pfauen, Schlangen zu vertreiben, geglaubt hätte fehlen mir leider Beweise; dass ein solcher Glaube dagewesen sein kann, ist mir aber deswegen nicht unglaublich, weil GUBERNATIS[6] angibt, dass ALDROVANDI in seiner Ornithologia berichtet habe, der Pfau sei der Tauben Freund, weil er Schlangen und andere giftige Tiere verscheuche. Dass eine solche Tradition auf einmal in Europa unabhängig von der indischen entstanden wäre ist ja höchst unglaublich, umsomehr weil in unserem Weltteil die Schlangen nicht wie in Indien eine wirkliche Landesplage sind, und auch weil der Pfau ja bei uns nur sehr selten vorkommt und somit keine derartige Rolle gespielt haben kann.

Bemerkenswert ist die antike Tradition, nach welcher Pythagoras, der griechische Urheber der Lehre von der Metempsychose, glaubte, seine Seele wäre einst in dem Leibe eines Pfauen eingeschlossen gewesen, und wäre nachher durch Euphorbus und Homer zu ihm selbst weitergewandert.[7] Noch bemerkenswerter ist aber die anscheinend ganz alte Verbindung, in welcher man den Pfau zum Beherrscher der Hölle gesetzt hat. Bekannt ist ja, dass die

---

[1] Vgl. FRAZER Totemism and Exogamy III, 220. 231. 233 f. 275. 277. 292. 295. 298. 304.

[2] CROOKE l. c. II, 33. Eine neuindische Sage über den Pfau findet man in IA. XXXIII, 231 = Folk-lore Journal V, 354; eine ähnliche aus Annam in Globus LXXXI, 303. Vgl. DÄHNHARDT Natursagen III, 130. 133. 373.

[3] Das hebr. *tukkijîm* 'Pfau' ist offenbar aus ai. *śikhin-* entlehnt, vgl. alttamul. *toghai* (BENFEY Wzlex. II, 235 f.; LASSEN IA. I, 538).

[4] Vgl. RAWLINSON Intercourse between India and the Western world p. 3 f.

[5] Solfågeln p. 79; vgl. die dort in Anm. 2 angeführte Literatur.

[6] Zoological Mythology II, 324 n. 2.

[7] Vgl. GUBERNATIS l. c. II, 327 f.

Jeziden[1] (Teufelsanbeter) in Kurdistan, den Teufel unter der Gestalt eines Pfauen mit dem Namen *Melek Ṭaus* (vgl. kurd. *teous* 'Teufel') 'Engel Pfau' verehren[2]; wie alt dieser Glaube ist und worin sie von Anfang an wurzelt ist wohl m. W. nicht bekannt und kann in diesem Zusammenhang nicht weiter untersucht werden. In gewissermassen neuer Beleuchtung wird aber m. E. diese Tatsache dadurch gestellt, dass die Volkssagen verschiedener Völker den Pfau als besondere Schöpfung des Teufels darstellen oder ihn sonst in Verbindung mit dem Fürsten der Hölle setzen. So erzählt eine ungarische Sage[3], der Pfau sei der einzige Vogel des Teufels, denn dieser habe ihm sein Fleisch verkauft, um statt dessen schöne Federn zu bekommen. Damit er nicht zu stolz werde, bekam er aber hässliche Füsse, die er nicht anzusehen sich getraut.[4] In einer kleinrussischen und einer polnischen Sage[5] aber, die freilich auch in Varianten vorliegen, wo das Teufelsmotiv fehlt, wohl aber kaum vereinzelt dastehen werden, sind Pfau und Pfauhenne gerade mit Teufel und Teufelin identisch. Woher stammt nun solcher Glaube? Unmöglich wäre ja an sich nicht, dass sich dieser Glaube von den Kurden weiter zu den Ostslaven verbreitet hätte und von da ab zu ihren Nachbarn, den Polen, gewandert wäre. Es ist aber auch möglich, dass die Volksphantasie in dem fremden Vogel mit der wundervollen Federtracht und dem hässlichen Geschrei spontan etwas dämonisches erblickt hätte.[6] An kurdischen Einfluss zu denken geht jedenfalls kaum bei den ara-

---

[1] Neuere Literatur über die Jeziden bei P. ANASTASE MARIE (O. Carm.) in Al-machriq II (1899) pp. 32 ff. 151 ff. 309 ff. 395 ff. 547 ff. 615 ff. 731 ff. 830 ff.; Anthropos VI, 1 ff.; BITTNER Denkschr. WAW. 55: 4—5, Wien 1913; MINGANA JRAS. 1916, p. 505 ff.; 1921, p. 117 ff.; DIRR Anthropos 1918, p. 558 ff.; NAU Revue de l'Orient Chrétien 1917, p. 142 ff. 225 ff. und DRIVER Bull. of Oriental Stud. II, 199 ff. (wo weitere Lit.).

[2] Vgl. HEHN Kulturpfl. u. Haustiere[7] p. 358; JOHANSSON Solfågeln p. 78 A. 3 sowie die Mitteilungen bei J. W. G. JAOS. III, 502 f.; JACKSON JAOS. XXV, 178 ff.

[3] Bei DÄHNHARDT Natursagen I, 196 nach WLISLOCKI Volksglaube u. religiöser Brauch d. Magyaren, Münster i W. 1893, p. 111.

[4] Hier spielt ein anderes, bekanntes Motiv, vom Pfauentanz, ein; in Indien erzählt man, der Pfau habe beim Tanz der Rebhuhn seine schönen Füsse geborgt, sie aber nicht zurückbekommen (CROOKE Pop. Rel. of N. India II, 251). Vgl. auch Notes and Queries, 6th Ser. X, 318 (aus SWAN Speculum Mundi, Cambridge 1635, p. 410).

[5] DÄHNHARDT Natursagen I, 197.

[6] GUBERNATIS l. c. II, 324 sagt: 'it is commonly said of the peacock that it has an angel's feathers, a devil's voice, and a thief's walk'. Leider gibt er hier keine Quelle an (vgl. aber ALDROVANDI Ornithol. II, 19).

bischen Sagen von dem Eintritt des Iblis ins Paradies, die DÄHNHARDT an anderer Stelle[1] aus verschiedenen Quellen angeführt hat: so erzählt eine altarabische Sage, der Pfau hätte ursprünglich eine so herrliche Stimme gehabt, 'dass er berufen war, jeden Tag Gottes Lob in den Hauptstrassen des Himmels zu verkünden'. Der wegen seiner Eifersucht gegen Adam aus dem Paradies verbannte Iblis, der sich dort wieder einschleichen wollte, um Adam und Eva zu verderben, sah nun eines Tages einen Pfauen vor die Pforte treten; er verheisst ihm Freiheit von Krankheit, Alter und Tod, wenn er ihn unter seinen Flügeln ins Paradies tragen wollte. Der Pfau fürchtet sich aber, dies zu tun, holt aber statt dessen die Schlange, mit deren Hülfe es dem Iblis gelingt, ins Paradies zu kommen. Nach dem Sündenfall wird dann der Pfau seiner wunderschönen Stimme beraubt und nach Persien verbannt. Eine andere Sage berichtet ungefähr dasselbe, und der Pfau jammert dort, er wäre seiner schönen Stimme verlustig gegangen und habe hässliche Füsse bekommen. TABARÎ[2] erzält wiederum, der Pfau sei verbannt und seiner Stimme beraubt worden, weil er sogar Eva an den Ort geführt hätte, wo der Baum des Lebens stand. Hier spielt also der Vogel gerade die Rolle des Erzfeindes. Ferner erzählt ein arabisches Märchen[3], dass die aus dem Paradiese vertriebenen Träne vergossen hätten, darunter auch der Pfau, dessen Träne zu Wanzen und Blutegeln wurden.

So stellt dieser schöne Vogel der Phantasie verschiedener Völker gewissermassen den aus seiner Herrlichkeit gefallenen Engel vor.[4] Weiter kann ich dies leider hier nicht ausführen, sondern muss mich mit den gegebenen kurzen Andeutungen begnügen, die vielleicht anderswo weiter ausgeführt werden können.

---

3. Zum Schluss möchte ich hier — eher in der Form eines Exkurses — die epische Sage von der Quirlung des Ozeans, dem *samudramanthana,* kurz erwähnen. Ich schränke mich dabei, da die Sage vom Anfang an mit den Suparnasagen nur äusserst los verknüpft worden ist, nur auf einige Andeutungen ein, die mir aber deswegen wünschenswert scheinen, weil diese Sage m. W. seit

[1] l. c. I, 206 ff.

[2] Chronique trad. par H. ZOTENBERG, Paris 1867, I, 82.

[3] Bei DÄHNHARDT Natursagen I, 224 aus Revue des trad. pop. XII, 403.

[4] Möglich wäre ja immerhin, dass die Jeziden in ähnlicher Weise zu ihrem Melek Taus gekommen wären. Vgl. zu den religiösen Anschauungen und kosmogonischen Sagen der Jeziden auch das Material bei DÄHNHARDT l. c. I, 27 ff.

Kuhn[1] eigentlich nicht mehr behandelt worden ist. Derselbe Forscher[2] hat den deutlichen Parallelismus zwischen dieser Sage und derjenigen von der Gewinnung des Feuers hervorgehoben, worin ja auch eine gewisse Berechtigung für die Erwähnung derselben liegen mag. Übrigens ist in dieser Arbeit die Sage von der Gewinnung des Göttertranks durch den Adler behandelt worden; hier liegt wiederum die Sage von einer anderen Art, des Göttertranks habhaft zu werden, vor.

Die Sage liegt ausser in MBh. I, 1097 ff. auch in Rām. I, 45, 15 ff. und in kurzer Andeutung auch in MBh. V, 3602 ff. vor.[3] Der Inhalt ist in aller Kürze derjenige, dass sich Götter und Asura's gemeinschaftlich dazu beschliessen, zur Gewinnung des Unsterblichkeitstrankes den Ozean zu quirlen; sie brauchen dabei den Berg Mandara zum Quirlstock, den sie auf dem Rücken der Riesenschildkröte[4] stellen und mit Hülfe der Schlange Vāsuki herumdrehen. Nach langer Zeit kommen aus dem Meere mehrere schönen Dinge hervor, von denen ich hier nur auf den Juwel Kaustubha, das Pferd Uccaiḥśravas und das *amṛta* aufmerksam mache. Denn Kaustubha stellt doch wohl die Sonne dar, Uccaiḥśravas ist das weisse Sonnenross und das *amṛta* ist nicht nur der Unsterblichkeitstrank, der Soma, sondern auch der Mond[5]; es entstehen also aus der Quirlung des Ozeans nicht nur der Göttertrank, sondern auch die beiden grossen Himmelslichter.

Den Suparṇādhyāya weiss nun von dem *samudramanthana* absolut nichts zu sagen; es wäre auch sehr unpassend gewesen, hätte der Dichter des Liedes diese Episode in seine Schöpfung einsetzen wollen, wo sie vom Anfang an nicht hinhört. Daraus aber ein argumentum ex silentio schöpfen zu wollen, mit anderen Worten behaupten zu wollen, dass diese Sage erst zur Zeit der Enstehung des grossen Epos erfunden worden sei, geht aber m. E. nicht an; denn, soviel ich verstehe, liegt hier eine uralte kosmogonische Sage vor, deren Spuren wir auch im Veda nachgehen können, wenn man auch bisher m. W. dies nicht hat tun wollen.[6]

---

[1] Herabkunft[1] p. 247 ff.

[2] l. c.[1] p. 16.

[3] Vgl. Fausbøll Indian Mythology pp. 9 ff. 45 ff.

[4] Vgl. oben p. 321.

[5] Vgl. Hillebrandt VM. I. Der Mond heisst bei den Lexx. z. B. *samudranavanīta* 'Butter des Ozeans', vgl. Hem. Deś. 8, 50: *samuddaṇavaṇīam amṛtaṃ candraśca.*

[6] Es mag eine Einbildung sein, wenn ich glaube, irgendwo eine Andeutung über das *samudramanthana* im RV. gelesen zu haben; eifrigem Suchen zu Trotz kann ich aber diese Stelle nicht ausfindig machen.

Dass das Pferd, und zwar sein Urvater, das weisse Sonnenross, aus dem Meere stammt, war offenbar schon in vedischer Zeit geläufiger Glaube. Man vergleiche, um nur die am meisten bezeichnenden Stellen hervorzuheben, RV. I, 163, 1[1]:

yád ákrandaḥ prathamáṃ jāyamāna udyán samudrād utá vā púrīṣāt |
śyenásya pakṣā hariṇásya bāhū upastútyam máhi jātáṃ te arvan ||

Als *apsúyoni* 'in den Wassern geboren' wird das Pferd bezeichnet in TS. II, 3, 12, 2; V, 3, 12, 2; ferner heisst es in demselben Texte VII, 5, 25, 2; *samudro vā aśvasya yoniḥ samudro bandhuḥ*[2], vgl. ŚBr. X, 6, 4, 1: *samudra evāsya*[3] *bandhuḥ samudro yoniḥ;* vgl. weiter VS. XIII, 42: *aśvaṃ jajñānaṃ sarirasya madhye* u. s. w. Dieses weisse Sonnenross ist offenbar ganz und gar mit dem späteren Uccaiḥśravas[4], der bei der Quirlung des Ozeans hervorkommt, und über den Kadrū und Vinatā ihre verhängnisvolle Wette eingehen, identisch; übrigens ist offenbar auch der Name dieses Rosses in vedischer Zeit wohlbekannt gewesen, da schon AV. XX, 128, 15—16 die Ableitung *auccaiḥśravasa* braucht, und Nigh. 1, 14 dieses Wort unter den 26 *aśvanāmāni* aufgeführt hat, wozu Devarāja[5] bemerkt: *auccaiḥśravasaḥ | amṛtamanthane jāto 'śva uccaiḥśravāḥ | uccair mahac chravaḥ kīrttir asyeti tasyāpatyam* (Pāṇ. IV, 1, 92) *ity aṇ | tatkulīnā hy aśvāḥ sarve.*

Es ist also ganz deutlich, dass man sich den Ursprung des Sonnenrosses und Urvaters des Rossengeschlechts in vedischer Zeit im Ozean dachte; es wird aber m. W. nirgends ausdrücklich gesagt, er sei aus der Quirlung des Ozeans hervorgegangen. Ex silentio die Schlussfolgerung zu ziehen, man kannte damals von dieser Sage nichts, geht aber nicht an, da m. E. jedenfalls ein rigvedisches Lied darauf ganz bestimmt anspielt, nämlich X, 72.[6]

---

[1] Vgl. zu diesem Liede die ausgezeichneten Erklärungen GELDNER's Der RV. in Auswahl II, 28 ff. Vgl. zum folgenden auch SIEG Sagenstoffe p. 97 f.

[2] Vgl. KEITH Taitt. Saṃh. pp. XXXVI. 637.

[3] *aśvasya.*

[4] Über diesen vgl. HOPKINS Epic Mythology pp. 55. 125. 200. 203.

[5] Nir. I, p. 148, 19 ff.

[6] Zu diesem Liede vgl. besonders GELDNER Zur Kosmogonie d. RV. p. 5 f.; v. SCHROEDER WZKM. XXIII, 1 ff.; OLDENBERG Rigveda II, 275 f.

Ich werde dieses sonderbare Lied hier nochmals ganz kurz besprechen.

Der grösseren Übersichtlichkeit wegen stelle ich hier den Text und eine Übersetzung des Liedes voran:

devā́nāṃ nú vayáṃ janā́ prá vocāma vipanyáyā |
ukthéṣu śasyámāneṣu yáḥ páśyād úttare yugé || 1 ||
bráhmaṇas pátir etā́ sáṃ karmā́ra ivādhamat |
devā́nām pūrvyé yugé 'sataḥ sád ajāyata || 2 ||
devā́nāṃ yugé prathamé 'sataḥ sád ajāyata |
tád ā́śā ánv ajāyanta tád uttānápadas pári || 3 ||
bhū́r jajña uttānápado bhuvá ā́śā ajāyanta |
áditer dákṣo ajāyata dákṣād u áditiḥ pári || 4 ||
áditir hy ajaniṣṭa dákṣa yā́ duhitā́ táva |
tā́ṃ devā́ ánv ajāyanta bhadrā́ amṛ́tabandhavaḥ || 5 ||
yád devā adáḥ salilé súsaṃrabdhā átiṣṭhata |
átrā vo nṛ́tyatām iva tīvró reṇúr ápāyata || 6 ||
yád devā yátayo yáthā bhúvanāny apinvata |
átrā samudrá ā́ gūlhám ā́ sū́ryam ajabhartana || 7 ||
aṣṭaú putrā́so áditer yé jātā́s tanvàs pári |
devā́ñ úpa praít saptábhiḥ párā mārtāṇḍám āsyat || 8 ||
saptábhiḥ putraír áditir úpa praít pūrvyáṃ yugám |
prajā́yai mṛtyáve tvat púnar martāṇḍám ābharat || 9 ||

'Jetzt wollen wir der Götter Geschlechter mit deutlichen Worten[1] verkünden, damit[2] man es im künftigen Weltalter in den Liedern des Sängers erschauen kann (1).

Brahmaṇaspati hat diese[3] wie ein Schmied zusammengegossen; in der Götter erstem Zeitalter entstand das Seiende aus dem Nichtseienden (2).

In der Götter erstem[4] Zeitalter entstand aus dem Nichtseienden

---

[1] Sāyana: *vipanyayā vispaṣṭayā vācā.*

[2] Ich stimme mit Oldenberg darin überein, dass *yáḥ* natürlich nicht in *yát* geändert werden darf. Wie er es übersetzen will ist mir aber aus seinen Worten nicht klar.

[3] Scil. *devānāṃ janā.*

[4] *prathama* ist offenbar mit *pūrvya* völlig identisch.

das Seiende; demnach[1] entstanden die Weltgegenden, es[2] (entstand) aber aus *uttānapad*[3] (3).

Aus *uttānapad* entstand die Erde, aus der Erde entstanden die Weltgegenden; aus Aditi wurde Dakṣa geboren, aus Dakṣa wiederum Aditi[4] (4).

Aditi ist ja geboren, o Dakṣa, die sie deine Tochter ist; nach[5]

---

[1] *anu* ist nicht wortgetreu zu widergeben; denn es liegt darin nicht nur ein temporales sondern auch ein kausales Verhältnis ausgedrückt — die Weltgegenden entstehen sowohl *nach* wie *aus* dem *tad* = *sat*. Über *tad* — *tad* hat zuerst OLDENBERG das richtige ausgesprochen.

[2] Das Seiende.

[3] An dem Worte *uttānapad* haften Schwierigkeiten, die sich m. E. kaum lösen lassen. Sāyana meint, das Wort bedeute einfach *vṛkṣa* 'Baum', und ich habe mich lange Zeit wegen des folgenden Verses gefragt, ob nicht diese Deutung möglich wäre, da doch nach RV. X, 31, 3 u. a. Stellen (vgl. GELDNER Zur Kosmogonie des RV. p. 3) das Weltall gerade aus Holz aufgebaut worden ist. Aber schon, dass wir solchenfalls für die VV. 3 und 4 verschiedene Kasus annehmen müssen, bildet dagegen einen Gegengrund, und auch andere Schwierigkeiten haften an dieser Erklärung. Nach Durga Nir IV, p. 203, 14 ff. ist *uttānapad* mit dem purāṇischen *Uttānapāda* identisch, was insoweit nicht unmöglich wäre, als dieser, der Sohn des Manu Svāyambhuva, vielleicht mit Prajāpati zusammengestellt werden kann. GELDNER l. c. p. 6 übersetzt 'von der Kreissenden' (vgl. schon PW.) und fasst *uttānapad* = Aditi, was mir bestimmt unrichtig zu sein scheint. Dagegen scheint mir OLDENBERG auf dem rechten Wege zu sein, wenn er an eine weltschöpfende Potenz in der Gestalt eines Asketen denkt, obwohl ich kaum glaube, dass die von GARBE erwähnten Posituren aus der Gheraṇḍa Saṃhitā beweisend sind, zumal die von ihm angedeuteten Bilder aus SCHMIDT's Fakire und Fakirthum mir kaum das zu beweisen scheinen, was sie tun sollen — es gäbe wohl auch dort Bilder, die eher gewählt werden könnten. Man darf aber m. E. hier an Prajāpati denken, der allein auf dem Lotusblatt sitzt (TĀr. I, 23, 1 u. a.) und zwar in asketischer Positur, da er ja *tapas* übt, um die Lebewesen hervorbringen zu können. Dabei kann er ja sehr wohl *uttānapad* gewesen sein und genannt worden; obwohl ich diese Erklärung für gut möglich halte, habe ich das Sanskritwort in der Übersetzung behalten, da ich es nicht gut mit 'Prajāpati' oder 'Weltschöpfer' widergeben konnte, was es ja nicht bedeutet. In diesem Zusammenhang mag auch auf die viṣṇuitische Vorstellung — wie alt sie ist, ist leider nicht zu sagen — nach welcher der Schöpfer in Gestalt eines kleinen Kindes, das seine grosse Zehe in den Mund steckt, auf dem Lotusblatt verweilte; vgl. die sehr gute Abbildung bei SONNERAT Voyages aux Indes Orientales (1782), I, 294. Auch in dieser Stellung könnte er ohne Zweifel ganz gut *uttānapad* genannt werden.

[4] Diese Stelle hat schon dem Yāska Nir. 11, 23 Kummer bereitet; Logik darf aber von dem Dichter eines solchen Liedes am wenigsten verlangt werden. Es ist im Grunde ganz dasselbe, wenn es in RV. X, 90, 5 heisst: *tásmād virā́ḷ ajāyata virā́jo ádhi pū́ruṣah,* denn Virāj ist gleich = Aditi (GELDNER l. c. p. 7 A. 1), und der Weltschöpfer Puruṣa ist natürlich im Grunde mit dem Weltschöpfer Dakṣa (s. unten) identisch. Vgl. auch MACDONELL VM. p. 12.

[5] Und zugleich: 'aus'.

ihr wurden geboren die Götter, die seligen, die das *amṛta* geniessen[1] (5).

Als Ihr, o Götter, dort in der Meeresflut Euch fest an einander haltend[2] standet, dann flog von Euch, wie von Tanzenden[3], der dichte Staub (nach oben)[4] (6).

Als Ihr, o Götter, ebenso wie die Asura's[5] die Welten verdichteten, dann brachtet Ihr auch die in dem Ozean verborgene Sonne hervor (7).

Acht Söhne sind der Aditi, die aus ihrem Leib geboren sind; mit sieben ging sie obenhin zu den Göttern, den (Sonnen)vogel aber warf sie weg (8).

Mit sieben Söhnen ging Aditi obenhin zu dem alten Geschlecht(?); den Vogel aber brachte sie wieder her, zur Erzeugung und zum Sterben (9)'.

L. v. SCHROEDER[6], der einzige, der dies Lied in Zusammenhang zu deuten versucht hat, fasst es so auf, dass die Götter hier im Urmeere einen Tanz aufführen, dem schöpferische Kraft innewohnt, und aus dem allmählich das Weltall sich entwickelt. Ich glaube freilich gern, dass v. SCHROEDER durch seinen Hinweis auf die rituelle und kosmogonische Bedeutung des Tanzes auch

---

[1] Die nähere Begründung dieser Übersetzung folgt unten.

[2] Vgl. *sáṃ rabhadhvam* in X, 53, 8.

[3] Anders können die Worte *nṛ́tyatām iva* trotz v. SCHROEDER WZKM. XXIII, 8 A. 1 nicht gedeutet werden.

[4] Vgl. Sāyana.

[5] Das Wort *yáti* ist hier eine schwierige crux interpretandi; v. SCHROEDER WZKM. XXIII, 9 ff. hat alle Möglichkeiten diskutiert und beschliesst sich endlich dafür 'Asket, Zauberpriester, Zauberer' zu wählen, was ja an sich ganz probabel klingt. Hat es aber eigentlich hier einen Sinn zu sagen, dass die Götter 'wie Zauberer' die Welten wachsen liessen. Ich glaube nein. Da ich nun überzeugt bin, dass es sich hier wirklich um die Quirlung des Ozeans, woraus sogar das ganze Weltall hervorzugehen scheint, handelt, so sehe ich keine andere Möglichkeit als hier die *yáti* als Asura's aufzufassen. Es fehlt in V. 7 a ein *tathā*, das zu dem *yathā* korrespondiert — sonst wäre alles klar. Was die hier angenommene Bedeutung von *yáti* betrifft, so sehe ich darin die mythischen Seher, die Indra den *sālāvṛka's* hingeworfen haben soll (Ait. Br. VII, 28 u. a.). Die Kommentare zu den Yajurveda- und Brāhmanastellen, die diese unerklärte Episode erzählen, sind darüber nicht einig, ob die Yati's wirkliche Asketen oder in solche verwandelte Asura's sind. Nehmen wir aber letzteres an, dann wird auch die Handlungsweise Indra's gegen sie auf einmal klar; und dann dürfen wir ruhig annehmen, dass an dieser Stelle *yáti* wirklich durch 'Asura' übersetzt werden kann.

[6] WZKM. XXIII, 1 ff.

in Altindien[1] einen glücklichen Griff getan hat; an diesem einzelnen Punkte hat er sich aber m. E. geirrt und zwar deswegen, weil er gegen die klaren Worte des Liedes seine Interpretation zu Stande gebracht hat. Das Ganze hängt an *nṛtyatām iva* in V. 6, das v. SCHROEDER 'als Tanzenden' übersetzen will; darin läge also die Feststellung der Tatsache, dass die Götter wirklich im Weltmeere getanzt hätten. Das bedeuten aber die Worte nicht — sie können nur 'wie von Tanzenden' bedeuten; es liegt also nur ein Vergleich vor, die Götter tanzen nicht, sie sind aber in so heftiger Bewegung, dass von ihnen wie von Tanzenden der Staub heraufwirbelt. D. h. wohl mit anderen Worten, dass von ihnen der Schaum des Meeres so aufwirbelt wie der Staub von Tanzenden. Wenn nun aber die Götter nicht tanzen, was tun sie dann eigentlich? Wenn wir bedenken, dass in der epischen Sage vom *samudramanthana* die Götter mitten im Ozean stehen, dass durch die heftige Quirlung Meeresschaum und Rauchwolken in die Höhe steigen, und dass aus dem gequirlten Meere Sonne und Mond (= Göttertrank), um nur das wichtigste zu erwähnen, hervorgehen; wenn wir ferner sehen, dass sich die Götter hier mitten im Meere in heftigster Bewegung befinden, so dass der Staub (Schaum) von ihnen heraufwirbelt, wenn wir hören, dass die Götter hier die Welten schwellen (oder: sich verdichten) lassen und die im Meere verborgene Sonne hervorbringen, wenn wir endlich sehen, dass in V. 5 die Götter *amṛtabandhavaḥ,* was ich als 'Freunde, Geniesser des *amṛta*' auffasse, heissen, dann liegt doch die Schlussfolgerung auf der Hand: *schon in RV. X, 72 quirlen die Götter den Ozean.* Ich glaube kaum, dass man gegen diese Schlussfolgerung berechtigte Einwände erheben kann.[2]

Es kann also m. E. keinem Zweifel unterliegen, dass die Inder schon in der vedischen Zeit die Sage von der Quirlung des Ozeans gut kannten. Ich möchte aber einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass diese Sage uralt ist, freilich wohl nicht in der scharf ausgeprägten Form, die ihr die Inder gegeben haben, aber jedenfalls insoweit, dass man sich in ältester Zeit hie und da vor-

---

[1] Myst. u. Mimus p. 13 ff. v. SCHROEDER hat hier schon in ZIEGENBALG einen Vorgänger, der in seiner Genealogie d. malabar. Götter p. 51 in Bezug auf den Tanz des Śiva folgende Worte zufügt: 'tanzen bedeutet mystisch die göttlichen Handlungen als schaffende'; er stützt sich ja dabei nur auf bekannter hinduistischer Tradition: denn der Tanz des Śiva ist ja kosmogonisch.

[2] Daraus lässt sich möglicherweise auch schliessen, dass man schon in vedischer Zeit das Sonnenross aus der Quirlung des Meeres entstehen liess.

gestellt hat, die ganze Weltschöpfung sei gerade durch irgendwelche heftige Bewegung in Wasser und aus dem daraus entstandenen Schaume zu Stande gekommen. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht z. B. eine Sage der Japaner, die man bei DÄHNHARDT[1] angeführt findet: 'im Anfang der Welt bewegte Isanagi-no Mikotto, der erhabenste der sieben himmlischen Geister, das Chaos mit einem Stabe.[2] Als er ihn wieder herauszog, tropfte ein schlammiger Schaum davon herunter, verdichtete sich, vergrösserte sich und bildete den Archipel Japans'. Ebenso meinen die Muhammedaner[3], Gott habe im Anfang den Wind gelöst, der das Urmeer aufrüstete, so dass Wellen, Nebel und Schaum entstanden; Gott verdichtete dann den Schaum und schuf daraus die Erde. Ungefähr ähnlich lautet ein Schöpfungsbericht der Kalmüken[4], nach dem auf dem Meere ein Milchschaum entstand, woraus dann alle Lebewesen hervorgebracht sind. Auch die Mandäer, die eine eigentümliche Mischreligion von gnostischen und iranischen Lehren besitzen, denken sich offenbar die Welt — oder eher die feste Erde — durch eine Verdichtung des trüben Wassers des Ozeans zu Stande gekommen.[5] Bezeichnend für alle jene, offenbar uralten Traditionen ist der Gedanke, dass die Erde durch Verdichtung des Schaumes entstanden ist, der durch heftige Bewegung sich auf der Oberfläche des Urmeeres gebildet hatte. Dass ein derartiger uralter Schöpfungsmythus der Sage vom *samudramanthana* äusserst zu Grunde liegt, bezweifle ich nicht im geringsten.

Endlich noch ein paar Worte über Dakṣa, den wir schon vorher als Vater der Kadrū und Vinatā erwähnt haben[6], und der in dem Hymnus RV. X, 72 eine wichtige Rolle spielt.[7] Es heisst ja, das Dakṣa aus Aditi und wiederum Aditi aus Dakṣa geboren ist, was ja schon Yāska Nir. 11, 23 sonderbar fand. Dass Aditi, die später = Kadrū ist, in der epischen Überlieferung die Tochter des Dakṣa ist, wissen wir schon; und als solche ist sie dann auch die Mutter der Götter und aller Lebewesen. Hier scheint aber

[1] Natursagen I, 19 A. 1.

[2] Also genau eine Art Quirlung.

[3] DÄHNHARDT l. c. noch HUART Le livre de la création d'Abou-Zéïd p. 2.

[4] DÄHNHARDT l. c. I, 18 f.

[5] DÄHNHARDT l. c. I, 23 nach W. BRANDT Die mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung, Leipzig 1889; vgl. auch PALLIS Mandæiske Studier I (København 1919) p. 93 ff.

[6] Vgl. oben p. 210.

[7] Über Dakṣa vgl. HILLEBRANDT VM. III, 96 f.; MACDONELL VM. p. 46 v. SCHROEDER WZKM. XXIII, 3 f.; Arische Rel. I, 390 ff. u. a.

Aditi in dem quasiphilosophischen Jargon unseres Liedes wirklich als das weibliche Schöpfungsprinzip im allgemeinen, Dakṣa wiederum als das männliche aufgefasst zu werden[1], und so erzeugen sie einander abwechselnd, da die Natur, um entstehen zu können, der Mitwirkung beider dieser Potenzen braucht.

Dakṣa, der auch Dhātar genannt wird und als Urschöpfer fungiert[2], ist nicht nur mit dem Puruṣa des RV. X, 90, sondern auch mit Prajāpati in dieser Eigenschaft völlig identisch.[3] Dieser Prajāpati nun hat laut einer sehr alten Sage, die sich öfters in den Yajurveden und Brāhmaṇa's findet[4], in der Gestalt eines Antilopenbocks mit seiner eigenen Tochter, die auch Antilopengestalt angenommen hatte, Inzest verübt. Über die Tochter scheinen die Brāhmaṇatheologen nichts ins Reine gekommen zu sein, da nach Ait. Br. III, 33, 1 sie einige als den Himmel, andere als Uṣas deuten. Die Sage wird aber wenigstens an zwei Stellen des Rigveda, in I, 71, 5 und X, 61, 5—7[5], angedeutet, und an der letzteren Stelle ist es offenbar die Erde, d. h. Aditi, die die Tochter ist. Dass als Resultat dieses Inzestes eigentlich die Urväter aller Lebewesen geschöpft worden sind, sagt uns das Ait. Br. III, 34 deutlich; dazu wissen wir auch, dass gerade in den ältesten Vorstellungen der Völker diese uns wiederlich und unnatürlich erscheinende Form der sexuellen Verbindung als besonders fruchtbringend gilt.[6] Um den Prajāpati (Dakṣa) zu strafen, bringen die Götter den schrecklichen Gott Rudra hervor, der ihn mit seinem Pfeile verwundet.

In der späteren Überlieferung scheint diese uralte Sage, die die gesamte Schöpfung von einem Vater und einer Tochter in Tiergestalt abstammen liess, verklungen zu sein. Schien doch das Auftreten des Prajāpati auch schon den Göttern abscheulich zu sein, was im Grunde nicht sonderbar ist, da unter diesen weit jüngeren Göttern der uralte, tiergestaltige Weltschöpfer ein hässlicher Anachronismus sein muss. In der epischen Überlieferung wiederum ist Dakṣa ein grosser Opferherr, der ein *sattra* veranstaltet, an dem alle Götter teilnehmen; nur seine Tochter und seinen Schwiegersohn, den furchtbaren Rudra-Śiva, lud er nicht

---

[1] Geldner Zur Kosmogonie d. RV. p. 6.
[2] Vgl. auch v. Schroeder WZKM. XIX, 9.
[3] Vgl. v. Schroeder WZKM. XXIII, 3 A. 1.
[4] MS. IV, 2, 12; ŚBr. I, 7, 4, 1; Ait. Br. III, 33—34; TMBr. VIII, 2, 10 u. a.
[5] Vgl. Geldner Festgr. an Weber p. 21 ff.; VSt. II, 33 f.
[6] Vgl. auch v. Schroeder Myst. u. Mimus p. 275 ff.

ein.[1] Dieser kommt aber zornerfüllt an und stört die Opferversammlung; das Opfer entflieht in der Gestalt einer Gazelle, wird aber von Śiva ins Herz getroffen; Dakṣa verliert seinen Kopf, und andere Götter kommen nicht besser von dannen. Dem Dakṣa wird dann ein Bockskopf aufgesetzt, mit dem er seit dessen fortwährend herumgeht.[2] Er erinnert also noch immer gewissermassen an den alten bocksgestaltigen Prajāpati, der von dem Pfeile Rudra's getroffen wurde.

Ich will nicht behaupten, dass die spätere Sage von Dakṣa's Opfer in direktem Zusammenhang mit der vedischen Geschichte von dem Inzest des Prajāpati steht. Doch bieten die beiden Sagen, wie man schon aus diesen kurzen Andeutungen ersehen kann, mehrere Pünkte dar, an welchen sie sich ganz unzweifelhaft mit einander berühren. Ich hege aber beinahe den Verdacht, dass die Sage von Dakṣa's Opfer, die ich nicht früher als aus Sup. 2, 2 belegen kann, gewissermassen an die Stelle der älteren obsolet gewordenen Geschichte getreten ist, und dass sie dabei aus derselben gewisse Züge, die ihnen gemeinsam sind, entlehnt hat.

Ich bin damit zu dem Ende dessen gekommen, was ich mir vorgesetzt hatte, in diesem Kapitel zu untersuchen und zu besprechen. Das meiste davon ist leider bei kurzen Andeutungen und Vorarbeiten stehen geblieben, da die Gegenstände meistens viel zu weitläufig waren, als dass sie im Rahmen eines einzigen Kapitels hätten zu Ende geführt werden können. Vielleicht darf ich aber hoffen, dass auch diese bescheidenen Andeutungen hie und da was Neues enthalten werden. Soweit es mir möglich sein wird, werde ich im folgenden gewisse unter ihnen an anderer Stelle weiter verfolgen.

Ich schliesse im nächsten Kapitel mit einem kurzen Überblick über die im den Kapp. I—V behandelten Fragen ab.

---

[1] Über Dakṣa's Opfer vgl. MBh. XII, 10208 ff. u. a. Stellen. Vgl. auch ZACHARIÆ WZKM. XVIII, 225 f.; GA. 1916, p. 573.

[2] Vgl. COLEMAN Mythology of the Hindus, London 1832, p. 6 und Pl. III: 3; SCHEFTELOWITZ Arch. f. RW. XV, 453. Vgl. auch ZACHARIÆ GA. 1916, p. 566 A. 2.

VI.

Übersicht der vorhergehenden Abschnitte.

Ich habe es für angemessen befunden, der Untersuchung über die Suparṇasage als Einleitung eine Besprechung des wichtigen literarischen Problems, das als 'Itihāsa (Ākhyāna) oder Saṃvāda?' bezeichnet werden kann, vorauszuschicken. Dies umsomehr, weil in letzterer Zeit gerade der Suparṇādhyāya, der den Mittelpunkt meiner Untersuchungen bildet, als der beste Beweis gegen die Ākhyāna- und für die dramatische Theorie von HERTEL in Anspruch genommen worden ist.

In dem ersten Kapitel habe ich folglich, nach einer kurzen Auseinandersetzung über die Worte *itihāsa, saṃvāda* u. s. w. in der einheimischen Überlieferung[1], die wichtigste neuere Literatur über diese Fragen, soweit sie mir bekannt worden ist, besprochen. Dabei habe ich mich vorläufig fast ganz und gar von jedem eignen Urteil abgehalten. Nachdem habe ich die verschiedenen Beweise für die Ākhyānatheorie näher geprüft und bin dabei zu den Schlussfolgerungen gekommen, dass die Jātakas freilich meistens nach OLDENBERG's Theorie zu beurteilen sind, dass sie aber mit der vorhandenen vedischen Literatur in keinem genetischen Zusammenhang stehen, da die älteren Beispiele jener Literaturgattung, der die Jātakas gehören, spurlos verschwunden sind; dass sich im Epos keine Ākhyāna's vorfinden, und das ferner keiner der Texte aus der Brāhmaṇaliteratur, die man als Beweisstücke für die Ākhyānatheorie hat verwenden wollen, sich den Regeln jener Theorie füge. Auf Grund dessen schliesse ich, dass in der nachrigvedischen Periode das von OLDENBERG postulierte 'Ākhyāna' überhaupt nicht da war, sondern erst in den Vorlagen der Jātakaliteratur entstanden ist. Da es sich nun so verhält, schliesse ich

[1] Wobei ich mich meistens SIEG anschliessen konnte.

daraus, dass auch im Rigveda die Ākhyānatheorie keinen Platz finden darf, und dass die prosaisch-poetische Form, die wir in den Jātakas u. a. vorfinden, von Anfang an einer völklicher Literatur entsprungen sind, die den uns vorliegenden vedischen Texten fern stand.

Auf indogermanisches Alter darf die prosaisch-poetische Form keinen Anspruch erheben; weder in der altgermanischen, altgriechischen oder avestischen Literatur scheint sie eingebürgert zu sein. Nur die irischen Sagen, deren Entstehungszeit noch nicht genugsam bekannt ist, fügen sich der Theorie WINDISCH's und OLDENBERG's sehr gut, können aber natürlich mit den Jātakas und ihren eventuellen Vorlagen in keinem genetischen Zusammenhange stehen.

Wenn also die Ākhyānatheorie für den Rigveda keine Geltung hat, so ist die dramatische Theorie HERTEL's und v. SCHROEDER's wenig dazu geeignet, sie in ausgedehnterem Maasse zu ersetzen. Aus den Gründen, die gegen diese Theorie erhoben werden können, sind die beiden wichtigsten die völlige Unbekanntschaft der Ritualliteratur mit einer kultlich-dramatischen Verwendung der *saṃvāda's* und die vollständigen Unmöglichkeiten, die manche dieser Hymnen einer dramatischen Aufführung entgegenstellen. Nach einer etwas näheren Durchmusterung der durch v. SCHROEDER als Dramen in Anspruch genommenen Hymnen des Rigveda bin ich also zu dem Resultate gekommen, dass die 'Monologe' überhaupt keine Dramen sind, und dass von den *saṃvāda's* überhaupt nur X, 51—53 und 86 durch die dramatische Theorie erklärt werden können, während alle übrigen der epischen Poesie zu gehören scheinen. Auch dem in VS. XXX, 6 erwähnten *śailūṣa* kommt für die Beurteilung der rigvedischen Verhältnisse keine Beweiskraft zu. Die *saṃvāda's* des Rigveda stellen sich mir also im grossen und ganzen als Bruchstücke der ältesten epischen Poesie der Inder dar, zu denen niemals Prosazusätze oder szenische Aufführung gehört haben. Dass bei den grossen Opfern Rezitationen epischer Gedichte mehrmals vorkamen, bezeugt uns die Ritualliteratur; und die Tradition von den ersten Vorträgen des Mahābhārata bei dem Schlangenopfer des Janamejaya und bei dem zwölfjährigen *sattra* des Śaunaka kann dies nur bestätigen.

Nach diesem einleitenden Abschnitte gehe ich zu der eigentlichen Suparṇasage über, deren rigvedische Form im Kap. II untersucht wird. Vorausgeschickt wird eine kurze Übersicht über den Gebrauch der Wörter *garútmant, suparṇá* und *śyená* innerhalb

des Rigveda. Ich nehme dann die Lieder IV, 26—27 zur Behandlung auf; durch eine kurze Untersuchung über die Sagenstoffe in den Indraliedern der Vāmadeva's wird einleitungsweise festgestellt, dass die Suparṇasage sich im IV. maṇḍala auf diese Lieder beschränkt.[1] Bei der Behandlung von IV, 26—27, die in der einheimischen Tradition eigentlich nur ein Lied ausmachen, habe ich mich soweit möglich den indischen Kommentatoren angeschlossen und glaube feststellen zu können, dass es sich hier um die älteste Form der Sage, die in Sup. 20, 1 ff. erzählt wird, handelt. Wer der somaraubende Adler eigentlich ist mag vorläufig dahingestellt bleiben; hier raubt er aber den Soma aus dem Himmel Indra's, um ihn den Sterblichen zu bringen, während an anderen Stellen des Rigveda verstreute Fragmente der Sage vorliegen, in welcher der Adler (Viṣṇu) dem Indra, als er sich in der höchsten Not befand, den Soma brachte. Die Lieder IV, 26—27 sind wie die meisten *saṃvāda's* als Bruchstücke altepischer Poesie zu betrachten.

Im dritten Kapitel werden die in den späteren Vedas und im Epos vorkommenden Versionen der Suparṇasage näher behandelt. Es ergibt sich dabei, dass schon in den Yajurvedatexten die Sage von dem Somaraube mit der Sage von Kadrū und Vinatā verbunden worden ist, was ja dem Rigveda noch fremd war, und ferner, dass die ausführlichere Version des weissen Yajurveda mit der des Suparṇādhyāya und des Mahābhārata in wesentlichen Stücken nahe übereinstimmt. Die hierhergehörigen Stellen der Veda- und Brāhmaṇaliteratur werden in Text und Übersetzung gegeben, der Abschnitt MBh. I, 1069 ff. dagegen in Übersetzung und Auszug; endlich gebe ich auch das Bruchstück der Sage aus Rām. III, 35, 27—36 in Text und Übersetzung. Die Stellen der klassischen Literatur, die sich mit der Suparṇasage beschäftigen, glaubte ich nicht näher behandeln zu brauchen, da sie für unsere Untersuchung nichts neues bringen.

Das vierte Kapitel behandelt den Suparṇādhyāya. Aus 1, 1, (und 31, 2) geht deutlich hervor, dass der Text nicht mehr in dem Zustand sich befindet, wie er dem Verfasser dieses (späten) Verses vorlag; doch dürfen wir nicht hoffen, jemals mit Hülfe der vorhandenen Materialien einen aus nur Triṣṭubh's bestehenden Urtext herstellen zu können. Die metrische Untersuchung des gesamten Triṣṭubhmaterials gibt zu erkennen, dass der Text derselben Periode angehört wie die hauptsächlichen Brāhmaṇa's und die älteren

[1] IV, 18 gehört nur indirekt hierher.

Upaniṣaden. Die Śloka's, die HERTEL[1] beinahe vollständig untersucht hat, gehören aber offenbar einer jüngeren Zeit an und bestätigen also die Vermutung, dass die Partien in Triṣṭubh doch im grossen und ganzen die älteren Teile des Textes bilden müssen. Der Bestand des Wortschatzes scheint die Schlussfolgerung, die aus der Untersuchung der Triṣṭubh's gezogen worden ist, nur zu bestätigen. Der Suparṇādhyāya ist ein episches Gedicht; die Beweise, die HERTEL für dramatischen Charakter desselben heranzuziehen gesucht hat, sind keineswegs überzeugend. Die Gespräche sind überwiegend in Triṣṭubh abgefasst, was zu dem Resultate stimmt, das wir aus anderen älteren und jüngeren Texten gewinnen können, dass nämlich die Triṣṭubh von Anfang an gerade der Wiedergabe der Redepartien diente. Nach einigen kurzen Bemerkungen zur Anukramaṇī wird dann Text, Übersetzung und Kommentar jedes einzelnen Verses des Suparṇādhyāya gegeben, wobei ich mich an mehreren Stellen bemüht habe, mit Hülfe der vorhandenen Materialien den Text zu verbessern. Aus der Behandlung des Textes geht hervor, dass der Suparṇādhyāya in seinem jetzigen Zustande 127 (128) Dialogverse enthält, und ferner dass, alles zusammengenommen, 115 Verse übrig bleiben, die ich für unzweifelhaft echt und alt betrachte. Dann wird die Sage des Suparṇādhyāya mit den in den Kapp. II—III behandelten vedischen und epischen Versionen verglichen, woraus hervorzugehen scheint:

1) Dass der Teil der Sage, der in Sup. 20, 1 ff. dasteht, mit RV. IV, 26—27 im wesentlichen übereinstimmt;

2) Dass die älteste uns erreichbare Form der Sage des Suparṇādhyāya von Kadrū und Vinatā in ŚBr. III, 6, 2, 2—7 vorliegt;

3) Dass der alte, echte Suparṇādhyāya für das Sauparṇam des MBh. die Hauptquelle gewesen ist, wobei aber dort auch andere, uns unbekannte Quellen verwertet worden sind; daneben scheint aber der jetzige Text des Sup. durch das MBh. an einzelnen Punkten beeinflusst worden zu sein; endlich

4) Dass der Suparṇādhyāya für den Abschnitt Rām. III, 35, 27 ff. wahrscheinlich die einzige Quelle gewesen ist, da sich jedenfalls die Benutzung einer zweiten nicht *beweisen* lässt.

Am Schluss dieses Kapitels versuche ich auf Grund der gewonnenen Resultate eine kurze Rekonstruktion der ältesten Gestalt der Sage des Suparṇādhyāya.

---

[1] WZKM. XXIII, 326 ff.

In dem Kap. V wird der Ursprung der Suparṇasagen behandelt; diese verteilen sich auf zwei grosse Abteilungen, die Sage von Kadrū und Vinatā und die Sage vom Somaraub, unter denen auch die dort auftretenden mythologischen Personen näher behandelt werden. Als dritte Abteilung tritt die im MBh. damit verbundene uralte Sage von der Quirlung des Ozeans dazu.

Kadrū und Vinatā sind eigentlich Tiere, Schlangenmutter und Adlermutter; die Sage über ihre Wette ist folglich eine uralte Tiersage, wohl die älteste literarisch fixierte nicht nur der Inder, sondern der ganzen Welt, und gehört demnach einer grösseren Kategorie von Sagen an, die man nicht unpassend als 'die wettenden Tiere' bezeichnet hat. Diese Sage ist auch deshalb wichtig, weil sie deutlich zeigt, dass gerade in der ältesten Form dieses Sagenschemas die List, durch welche das schwächere Tier das stärkere besiegte, das Hauptmoment war. Nach kurzen Bemerkungen über Kadrū und Vinatā = Vāk wird die Gestalt des Kaśyapa etwas näher beleuchtet, in der ursprünglich eine uralte, kosmogonische Schildkröte zu stecken scheint. Sein Name Tārkṣya scheint ursprünglich 'Ross' und 'Vogel(könig)' zu bezeichnen. Die wenigen Nachrichten, die wir über Aruṇa besitzen, lassen wohl keine Schlussfolgerungen zu. Garuḍa ist offenbar mit dem somaraubenden Adler des RV. identisch — ob man hier noch weitere Schlussfolgerungen ziehen darf mag vorläufig dahingestellt sein. Ursprünglich hatte wohl Garuḍa mit den Vālakhilya's, die am ehesten als auf der Sonne lebende Seelenwesen aufzufassen sind, nichts zu tun. Belegstellen über Garuḍa aus der gesamten indischen Literatur und aus späteren Schilderungen Indiens geben einstimmig als seine Charakteristika an, dass er ein riesengrosser Vogel, das Reittier des Viṣṇu und der Vernichter der Schlangen ist. Auch andere Völker Asiens haben die Vorstellung von Garuḍa aus Indien entlehnt: die Siamesen kennen ihn als *Phaya Khruth,* die Malaiien als *Gerda,* die Mongolen als *Chan-garudi.* Indische Abbildungen stellen den Garuḍa allgemein als Mischwesen zwischen Mensch und Vogel dar. In der epischen und späteren Literatur hat sich Garuḍa vervielfältigt, es kommt da wiederholt ein Geschlecht von riesengrossen Vögeln, die Garuḍa's, vor. Ein in Indien lebender Vogel, der Haliastur indus (BODD.), wird *Garuḍa* benannt und als heilig betrachtet.

Die Rokhsagen werden etwas näher untersucht und Belege für dieselben aus verschiedenen Quellen angeführt; sie stammen offenbar aus alten, auf indischem Boden entstandenen Schiffer-

sagen, die irgendwo in den östlichen Teilen des Indischen Ozeans lokalisiert sind.

Über den eigentlichen Somaraub habe ich zu den Untersuchungen bei KUHN und JOHANSSON vorläufig nichts hinzuzufügen. In der Vorgeschichte des Somaraubs im Sup. haben wir in Rauhiṇa offenbar ein Überbleibsel des Weltbaumes zu erkennen; in den Niṣāda's erkenne ich die von klassischen Auktoren erwähnten Ichthyophagen Gedrosiens; ihre Vernichtung durch Garuḍa hat wahrscheinlich auf die Sage von den γερανομαχία der Pygmäen (von Homer an) Einfluss geübt.

Die abgeschossene Feder des Garuḍa wird z. T. in einen Pfau verwandelt; im Anschluss daran wird entwickelt, dass die Verbindung des Pfauen mit Garuḍa offenbar eigentlich darauf beruht, dass beide als Schlangenvernichter betrachtet werden. Auch über die Vorstellungen, die sich in westlicheren Ländern an den Pfau knüpfen, werden ein paar Worte gesagt.

Die Sage von der Quirlung des Ozeans kommt m. E. schon in RV. X, 72 vor und ist übrigens uralt, da sich in den kosmogonischen Sagen anderer Völker Parallelen dazu finden. Der in diesem Hymnus auftretende Dakṣa ist mit Prajāpati identisch; in der vedischen Sage von dem Inzest Prajāpati's mit seiner Tochter und der späteren von dem Opfer Dakṣa's liegen z. T. parallele Züge vor.

Nachwort.

Schon in der Vorrede wurde gesagt, dass mein Manuskript im Laufe von 1917 abgeschlossen wurde. Die Drucklegung konnte erst im Sommer 1920 anfangen, wurde dann mit dem 14. Bogen wieder abgebrochen und erst Anfang 1922 aufgenommen, um endgültig zum Abschluss gebracht zu werden.

Schon während der Abfassungszeit wurde es für jeden Tag immer schwieriger der neuerschienenen, ausländischen Literatur habhaft zu werden und daraus erklärt sich, dass einiges von dem, das während der Jahre 1915—17 erschien, vielleicht unberücksichtigt geblieben ist. Nach Abschluss des Werkes habe ich mich ganz anderen Aufgaben gewidmet: deswegen ist es mir nicht möglich gewesen, einige Werke, die mir erst nach jener Zeit bekannt wurden — so z. B. OLDENBERG's Zur Geschichte der altindischen Prosa u. a. — in meinem Buche zu berücksichtigen; sie einfach in ein supplementarisches Literaturverzeichnis aufzunehmen hätte ja keinen Sinn. Nur soviel darf ich hier sagen, dass durch die Bekanntschaft mit dieser später erschienenen Literatur meine Ansichten — es handelt sich hier vornehmlichst um die Ākhyāna-Frage — nicht im geringsten verändert worden sind.

Mit dem tiefsten Bedauern muss schliesslich erwähnt werden, dass bei dem Erscheinen meiner Arbeit jene Männer, die wohl daran das grösste Interesse gehabt hätten: ERNST WINDISCH, HERRMANN OLDENBERG und LEOPOLD VON SCHROEDER, nicht mehr da sind. In Zeiten schwerer Not haben sie bis zum Schluss unserer Wissenschaft treu gedient.

Upsala, Anfang 1922.

Jarl Charpentier.

